بعونِ صناعِ مکین و مکان و بفضلِ خلاقِ زمین و زمان
اردو کا کلاسیکی ادب
مقالاتِ سرسید
حصّہ سیزدہم
۱۔ سرسید کے ذاتی عقاید کے متعلق مضامین
۲۔ مضامین متعلق بہ استفسارات
۳۔ بزرگوں کے متعلق مضامین
۴۔ مضامین متعلق واقعاتِ حاضرہ
ناشر
مجلسِ ترقیٔ ادب
۲۔ نرسنگھ داس گارڈن
کلب روڈ
لاہور

مقالات سرسید حصہ سیزدہم

طبع دوم : جون ۱۹۹۳ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : احمد ندیم قاسمی
ناظم مجلس ترقی ادب ، کلب روڈ ، لاہور

مطبع : سعادت آرٹ پریس A-19 ایبٹ روڈ لاہور

طابع : توفیق الرحمٰن

قیمت : ۱۸۰ روپے

حصہ سیزدہم
۱۔ سرسید کے ذاتی عقائد کے متعلق مضامین
۲۔ مضامین متعلق بہ استفسارات
۳۔ ترکوں کے متعلق مضامین
۴۔ مضامین متعلق واقعات حاضرہ

نمبر شمار — عنوان — صفحہ

(۱) سرسید کے ذاتی عقائد کے متعلق مضامین

(۲) مضامین متعلق به استفسارات

(۳) تُرکوں کے متعلق مضامین

(۴) مضامین متعلق واقعاتِ حاضره

ضمیمہ

(۱)

سرسید کے ذاتی عقائد کے متعلق مضامین

اعتقادی باللہ

اشہد ان لا الٰہ الا اللہ

(تہذیب الاخلاق بابت یکم صفر ۱۲۹۰ھ)

میں نہایت سچے دل سے اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ تمام عالموں کا بنانے والا کوئی ہے اور اُسی کو ہم کہتے ہیں اللہ۔ وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اُس کا ہونا ضروری ہے اور اُس کا نہ ہونا ممکن نہیں۔ وہ سب سے بڑا ہے اور تمام صفاتِ کمال اُس کی ذات میں موجود ہیں۔ اُس کا سا کوئی نہیں نہ ہونے میں۔ کیوں کہ ہونا اُس کی ذات ہے۔اور نہ کسی صفت میں کیوں کہ اُس کی تمام صفتیں ھی اُس کی ذات ہے۔ وہ زندہ ہے نہ جان سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ جانتا ہے نہ کسی جاننے والی چیز سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ دیکھتا ہے،نہ کسی دیکھنے والی چیز سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ سنتا ہے،نہ کسی سننے والی چیز سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ بولتا ہے،نہ کسی بولنے والی چیز سے بلکہ اپنی ذات سے۔ وہ تمام نقصانوں سے پاک ہے اور تمام عیبوں سے بے عیب۔ یہ مثل ہے کہ بے عیب ذات خدا کی ہے، بالکل اُس پر ٹھیک ہے۔ تمام مخلوقات کا وھی مالک ہے اور تمام معلومات کا وھی عالم ہے۔ سب ممکن چیزوں پر قادر ہے۔ الحیّ القائم ہے، دانا و بینا ہے۔ نہ اُس کا کوئی مشابہ ہے اور نہ اُس کا کوئی مصاحب اور مددگار

اور نہ اُس کی مانند کوئی ہے اور نہ اُس کا کوئی شریک ۔ نہ وجوب وجود میں اور نہ استحقاق عبادت میں اور نہ پیدا کرنے میں اور نہ صلاح و تدبیر بتانے میں ۔ پس اُس کے سوا کوئی کسی قسم کی عبادت یعنی اظہار اپنے تذلّل اور اُس کی غایت الغایت تعظیم کا مستحق نہیں ہے ۔ پس ہمارے تذلّل کا اور جو طریقہ اُس کی تعظیم کا ٹھہرایا گیا ہو اُس طریقہ کی تعظیم کا استحقاق اُس کے سوا دوسرے کو نہیں ۔

وهی بیمار کو اچھا کرتا ہے اور وهی سب کو رزق پہنچاتا ہے، وهی بلاؤں کو ٹالتا ہے اور وهی خوشیوں کو لاتا ہے مگر یہ سب باتیں اپنے قانونِ قدرت کے مطابق کرتا ہے ۔

اُس کا قانونِ قدرت کبھی ٹوٹتا نہیں ۔ وہ ہر طرح کے قانونِ قدرت کے بنانے پر قادر ہے مگر جو قانونِ قدرت کہ اُس نے بنا دیا پھر اُس کے برخلاف کچھ هوتا نہیں ۔

قدرت کے قانون بنانے میں کسی سبب کا محتاج نہیں ۔ بدیع السمٰوات والارض و اذا قضی امرا فانما یقول لہ کن فیکون ۔ "امر" کے لفظ سے وهی قانونِ قدرت مراد ہے جس کو بغیر کسی سبب کے صرف "کُنْ" کے لفظ سے یعنی ارادہ سے جو مقتضائے کمال ہے، بنا دیتا ہے ۔

وہ کسی میں سماتا نہیں اور نہ کسی میں ملتا ہے ۔ اُس میں تعدد و حدوث آ هی نہیں سکتا ۔ نہ اُس کی ذات میں اور نہ اُس کی صفات میں ۔ اُس کا تعلق متعلقات سے بھی حادث نہیں ہے بلکہ ظہور متعلقات سے اُن کے وقتوں میں وهم حدوث اور خیال تعدد هوتا ہے ۔ مگر اُس میں نہ حدوث ہے اور نہ کسی طرح کا تعدد ۔

وہ نہ جوهر ہے نہ عرض ہے، نہ جسم ہے نہ کسی محدود جگہ میں ہے، نہ کسی جگہ میں ہے۔ نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں ہے یا وهاں ہے ۔ نہ اُس میں حرکت ہے اور نہ اُس پر سکون کا اطلاق

ہو سکتا ہے اور نہ اُس کی نسبت کسی جگہ سے آنا اور کسی جگہ میں جانا بولا جا سکتا ہے ۔ اُس کے لیے کوئی طرف و سمت متعین نہیں ۔ اینما تولوا فثم وجہ اللہ ۔ اُس کا عرش پر ہونا صرف انسانوں کو اُس کی بڑائی کا خیال دلانا ہے، نہ اُس کا عرش پر یا اوپر کی سمت پر ہونا ۔ اوپر تو ایک اضافی سمت ہے جو ہماری اوپر کی سمت ہے۔وہ کسی دوسروں کے نیچے کی سمت ہے مگر عرش پر ہونے سے ہر ایک کے دل پر وحشی سے لے کر مہذب فلسفی تک کے دل پر اُس کی بڑائی کا خیال آتا ہے ۔

مرنے کے بعد مؤمنین و موحدین اُس کو دیکھیں گے ۔ وہ ایک ایسا روحانی انکشاف ہوگا جو عقلی تصدیق سے جیسے کہ اس دنیا میں ہم رکھتے ہیں، بدرجہا بڑھ کر ہو جس کی نسبت عرف عام میں آنکھوں سے دیکھنا کہا جاتا ہے مگر اُس رویت کے لیے نہ سمت ہوگی نہ یہ بصر ۔ نہ صورت ہوگی نہ شکل ۔ نہ رنگ ہوگا نہ کوئی ڈھنگ ۔ نہ مقابلہ ہوگا نہ آمنا سامنا ۔ محض ہُو کا مقام ہوگا ۔

کفر و معاصی کا بھی اُسی قانونِ قدرت کے موافق وہی خالق ہے ۔ مگر اُس نے اپنے قانون قدرت سے انسان کو ایسا بنایا ہے جس میں اُن سے بچنے کی قدرت رکھی ہے ۔ اس لیے اگرچہ خدا اُن کا خالق ہے مگر خود انسان اپنی قدرت و اختیار سے اُن کا کاسب ہے گوکہ بلحاظ قانونِ قدرت کاسب کا بھی خدا ہی پہ اطلاق ہو سکے مگر اُس کو نہ کفر و معاصی سے کچھ نقصان ہے اور نہ عبادت کی حاجت ۔

اُس کے تمام کام سراسر حکمت ہیں ، جو کچھ کہ اُس سے ہوا وہ سب نیک ہے۔ کما قیل ۔ آں چہ از پردہ خفا بہ منصہ ظہور جلوہ گر است ہمہ نیکو است ۔

پیر ما گفت خطا در قلم صنع نرفت
آفریں بر نظر پاک خطا پوشش باد

پس جورو ظلم کی نسبت اُس کی طرف نہیں ہو سکتی۔ وہ اپنی مخلوق کو پیدا کرتا ہے۔ جس طرح کہ اُس کی حکمت کا تقاضا ہوتا ہے۔ عدل و حکمت کے لیے ہر ایک کو اُسی کے حال میں دیکھنا چاہیے نہ نسبتاً۔ کیوں کہ عدل و حکمت نسبتی چیز نہیں ہے۔ بلکہ ہر ایک کے لیے بہ منزلہ اُس کے خاصہ کے ہے جس کی تعریف میں آیا ہے۔ ما یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ۔

اُس کے سوا کوئی حاکم نہیں۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اندھا دھوندی سے لغو و بے فائدہ احکام جاری کرنے لگے۔ پس یہ اعتقاد رکھنا کہ حسن و قبح اشیاء کی اور کسی فعل پر ثواب یا عقاب ہونا صرف خدا کے حکم اور اُس کے امر و نہی کے سبب سے ہے محض لغو اعتقاد ہے بلکہ حسن و قبح اشیاء کی اور کسی فعل پر ثواب و عقاب کا ہونا اُسی قانون قدرت پر مبنی ہے اور خدا کے احکام اُسی قانونِ قدرت کا بیان ہے پس اُن میں سے بعض تو ایسے ہیں کہ اُن کے حسن و قبح کو ابتداً ہی عقل انسان کی دریافت کر لیتی ہے اور بعض ایسے ہیں۔ بعد الاخبار من الرسل عن اللہ تعالیٰ۔ اُن کے حسن و قبح کو عقل تسلیم کرتی ہے۔

فھذا اعتقادی با اللہ الواحد الاحد الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفواً احد و قد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من قال لا الٰہ الا اللہ مستیقنابھا قلبہ دخل الجنۃ فانا من اھل الجنۃ انشاء اللہ تعالیٰ بحرمۃ سیدنا محمد خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم تسلیما کثیراً کثیرا۔

دافع البهتان

(تہذیب الاخلاق جلد ۵ بابت ۱۵ شعبان ۱۲۹۱ء)

(اُن اعتراضوں کے جواب جو سرسید پر کیے جاتے تھے)

یہ ایک بہت ہی اہم اور نہایت خاص مضمون ہے جو سر سید نے اپنے ذاتی اعتقادات اور خیالات کے متعلق تفصیل اور جامعیت کے ساتھ رقم فرمایا ہے ۔ مذہب کے متعلق جو جو اتہامات اور الزامات لوگ اُس زمانہ میں سرسید پر لگاتے تھے اور آج کل بھی بعض لوگ اُن کا اعادہ کرتے ہیں ۔ اس مضمون میں ان سب کا تسلی بخش اور مدلل جواب دیا گیا ہے ۔ اس میں سر سید نے اپنے ہر ایک مذہبی عقیدے اور خیال کو نہایت وضاحت کے ساتھ اور بہت کھول کر صاف صاف بیان کر دیا ہے اور کوئی بات مبہم نہیں چھوڑی ۔ جو لوگ سرسید کے مذہبی عقائد کی طرف سے بد ظن ہیں وہ اگر انصاف و دیانت کے ساتھ اس مضمون کو مطالعہ فرمائیں گے تو یقیناً اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ سر سید نہ بے اعتقاد تھے اور نہ ملحد ۔ بلکہ اُن کو تمام عقائد حقہ پر کامل یقین تھا اور وہ تمام مسائل اسلامیہ کو درست اور ٹھیک جانتے تھے ۔ ہاں یہ بات ضرور تھی کہ جو لغو و لا یعنی باتیں اور بے ہودہ اعتقادات عوام اور مولویوں نے اسلام میں داخل کر دیے تھے اُن کے خلاف وہ

بڑے زور سے قلمی جہاد کرتے تھے اور آخر وقت تک
کرتے رہے ۔ نہ اُنھوں نے اُن کو کبھی جائز سمجھا اور
نہ اُن کو ٹھیک جانا اور جو کچھ کہا منافقت اور ریا کاری
سے نہیں کہا ۔ بلکہ وھی کہا جس کی اُن کے ضمیر نے
گواھی دی ۔ نہ کفر کے فتووں کے خوف سے اُس
خیال کو چھپایا جو اُن کے نزدیک حق تھا ۔ نہ کسی کی
خوشامد کے خیال سے حق بات کا انکار کیا ۔ اُن کے
بعض مخصوص مذھبی اعتقادات سے بے شک اختلاف کیا
جا سکتا ھے مگر محض اس وجہ اُن کے خلوص اور
اُن کی قومی ھمدردی کے بے پناہ جذبہ سے ھرگز انکار
نہیں کیا جا سکتا اور نہ بعض باتوں میں اختلاف کے
باعث اُن کو دین سے برگشتہ اور اسلام سے منحرف قرار
دیا جا سکتا ھے ۔ حضور رسول کریم صلی اللہ
علیہ و آلہ وسلم کی جیسی محبت اور اسلامی احکام کی
جیسی عظمت اُن کے دل میں تھی ۔ شاید بڑے بڑے
علمائے کرام کے دلوں میں بھی اتنی نہ ھو اس مختصر
تمہید کے بعد اب سر سید کا اصل مضمون پڑھیے ۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

جناب حضرت سید الحاج مولانا مولوی حاجی علی بخش خان
صاحب بہادر سب آرڈینٹ جج گورکھ پور نے ایک کتاب مسمی
بہ تائید الاسلام تحریر فرمائی ھے جس میں مجھ پر بہت سے اتہام کیے
ھیں اگرچہ میں ایسی باتوں کی نسبت کچھ پرواہ نہیں کرتا مگر
بہت سے دوست بجد ھیں کہ جن عقاید کو جناب سید الحاج نے
اتہاماً تمھاری طرف منسوب کیا ھے اُن کی نسبت بلا بحث و استدلال
صرف اتنا لکھو کہ حقیقت میں وہ تمھارا عقیدہ ھے یا تم پر اتہام ھے

بس میں آن کے ارشاد کی تعمیل کرتا ہوں ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ مجموعہ موجودہ اسلام مخاطب یعنی میرے نزدیک قطعاً باطل ہے ۔ یہ محض اتہام ہے ۔ میرا یہ عقیدہ نہیں ہے میں نے ایک مقام پر جہاں یہ بحث کی ہے کہ مذاہب مختلفہ میں کون سا مذہب سچ ہو سکتا ہے اور بعد ایک لمبی تقریر کے بیان کیا ہے کہ مذہب اسلام کے سوا اور کوئی مذہب سچ نہیں ہو سکتا وہاں میں نے لکھا ہے کہ اسلام سے میری مراد یہ مجموعہ احکام نہیں ہے کیوں کہ اُس میں احکام منصوصہ اور اجتہادیات اور قیاسیات سب شامل ہیں جن میں خطا کا احتمال ہے اس مقام پر میری مراد مذہب اسلام سے صرف احکام منصوصہ ہیں پس یہ کہنا کہ مخاطب کے نزدیک مجموعہ موجودہ اسلام قطعاً باطل ہے کیسا غلط اور کتنا بڑا اتہام ہے ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ مجموعہ اسلام مخاطب یعنی میرے نزدیک خلاف مرضی الٰہی ہے ۔

نعوذ باللہ من ھذہ الکلمات کبرت کلمۃ تخرج من افواھھم ان یقولون الا کذبا ۔ میرے نزدیک کوئی مذہب سوائے مذہب اسلام کے مطابق مرضی الٰہی کے نہیں ہے ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ احکام معاد پر اعتقاد لانا اور صحیح جاننا مخاطب کے نزدیک مانع ترقی ہے ۔

لعنت خدا کی ہو اُس پر جس نے یہ لکھا ہو اور جس کا یہ اعتقاد ہو میں نے یہ لکھا ہے کہ جب اس سچے مذہب (یعنی اسلام) میں بھی لغو خیالات اور بد تعصبات مل جاتے ہیں تو وہ ویسا ہی انسان کی ترقی کا ہارج ہوتا ہے کجا یہ لفظ اور کجا وہ عقیدہ جو سید الحاج نے میری نسبت لکھا ہے جس وقت اُنھوں نے یہ کتاب لکھی ہے شاید خود آن کو احکام معاد پر یقین نہ تھا

کیوں کہ اگر یقین ہوتا تو وہ ضرور خیال فرماتے کہ مرنا بھی ہے اور خدا کے سامنے جانا بھی ہے میں کیوں کر ایک شخص پر ایسا اتہام کروں ۔

جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ معجزات انبیا کے اعتبار سے مجرد نبی کے قول پر یقین لانا مخاطب کے نزدیک باطل ہے ۔

اس عبارت کا مطلب شاید مصنف ہی سمجھیں تو سمجھیں اور کوئی تو سمجھ نہیں سکتا مگر صرف اس قدر لکھنا کافی ہے کہ جناب سید الحاج میرے آرٹیکل کا جو مطلب سمجھے ہیں وہ غلط سمجھے ہیں میں نے اس آرٹیکل میں صرف شرف عقل ثابت کیا ہے ۔

جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ ایجاد شریعت مخاطب کے یعنی میرے نزدیک ضرور ہے ۔

لعنت اللہ علی قایلہ و علی معتقدہ میرے اعتقاد میں شریعت حقہ محمدیہ خاتم شریعت ہے جیسا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبوت ہیں ۔

جناب سید الحاج نے ایک فقرہ میں پانچ اتہام میری نسبت کیے ہیں ۔ ایک اتباع سواد اعظم و اتفاق جمہور مخاطب کے نزدیک باطل ہے ۔ دوم ۔ کسی عالم کے قول کا اعتبار نہیں نہ سند لانی چاہیے ۔ سوم ۔ مسلمات مذہبی سے انکار کرنا نہ بدعت ہے نہ کفر ہے ۔ چہارم ۔ تقلید آئمہ اربعہ کی ظلمت و ضلالت ہے ۔ پنجم ۔ فقہ و حدیث پر اعتماد لانا بے جا ہے ۔

یہ سب کچھ جو لکھا ہے سب غلط ہے اور تمام تر مضامین کو تحریف کیا ہے فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ وہ لکچر جو آزادی رائے پر ہے اور جس کی تحریف جناب سید الحاج نے فرمائی ہے اس کا مطلب

سمجھنے کو ابھی مدت چاھیے۔پس اسی قدر لکھنا کافی ھے کہ جناب سید الحاج کا یہ استنباط غلط ھے۔وہ مطلب نہیں سمجھے یا دانستہ تحریف کی ھے ۔

جناب سید الحاج نے پھر ایک فقرہ میں دو اتہام کیے ھیں ۔ ایک جو مسئلہ شرعیہ تہذیب مصطلحہ مخاطب کے خلاف ھو باطل ھے ۔ دوم ۔ خصوصاً کثرت ازواج ۔ سوم ۔ و استرقاق ۔

پہلا اور دوسرا امر محض بہتان ھے۔میرے عقیدہ میں کوئی مسئلہ شرعی تہذیب کے خلاف ھے ھی نہیں اور جس تعدد ازدواج کی نسبت شرع میں اجازت ھے وہ عین تہذیب ھے اور شہوت رانی کے لیے شرع کو ٹٹی بنانا بہایم کی مانند ھونا ھے ۔

تیسرا امر البتہ کسی قدر صحیح ھے یہ تو اکثر علماء متقدمین بھی تسلیم کرتے ھیں کہ آیہ کریمہ فاما منا بعد و اما فداء سے استرقاق ممنوع ھے مگر وہ علماء اس کو منسوخ مانتے ھیں،میں منسوخ نہیں مانتا ۔

جناب سید الحاج ایک دھوکہ کی عبارت میں میری نسبت واعظین و صوفیہ و علماء مدرسین پر سب و شتم کرنا لکھتے ھیں ۔

یہ گول گول عبارت جس میں کل واعظین و صوفیہ و علماء داخل ھوں سید الحاج کو لکھنی مناسب نہ تھی جن مکار واعظین و صوفیہ اور علماء بدنام کُن نیکونامے چند کی نسبت میں نے لکھا ھے اُن کی نسبت سب لکھتے آئے ھیں،مولانا روم کی مثنوی دیکھو ۔ امام غزالیؒ کی احیاء العلوم پڑھو ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میں نے احکام معاد مثل جنت و نار ۔ صراط و میزان و صور و حشر و اجساد وغیرہ و عذاب قبر وغیرہ جو محسوسات نہیں ھیں باطل ٹھہرائے ھیں ۔

یہ محض اتہام ہے میں نے ایک حرف بھی اب تک اُن کی نسبت نہیں کہا نعیم جنت و وعید جہنم پر اور بعث بعدالموت پر میں اعتقاد رکھتا ہوں باقی رہی اُن کی کیفیات ۔ وہ ہر شخص موافق اپنے مذاق کے بیان کرتا ہے چناں چہ امام غزالیؒ کی کتاب احیاء العلوم ان باتوں سے پُر ہے ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ صرف فرائض پر عمل کرنا وہ بھی نیچر کے موافق ہوں کافی ٹھہرایا ہے ۔

اگرچہ اس میں بھی تدلیس کی ہے مگر بلاشبہ میرا اعتقاد ہے کہ جس قدر کہ فرائض مذہب اسلام میں ہیں وہ فطرت اللہ یعنی نیچر کے مطابق ہیں اور بلاشبہ صرف فرائض کا ادا کرنا اور گناہوں سے بچنا بہشت میں جانے کو کافی ہے ۔

جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ جو عبادت خلاف نیچر ہو اُس کو میں نے باطل ٹھہرایا ہے ۔

اس میں بھی تحریف کی ہے کیوں کہ میں نے کہا ہے کہ زھد و ریاضت کو صرف راتوں کو جاگنے اور ذکر و شغل کرنے اور نفل پڑھنے اور نفل روزہ رکھنے میں منحصر سمجھنا (قطع نظر اس کے کہ اُن کا ایسا کرنا اور حد اعتدال سے گزر جانا قانون قدرت کے برخلاف ہے مقصود شارع ہے یا نہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ عبادت سہی) مگر اُس کے سوا اور نیک باتوں کو عبادت نہ سمجھنا جو اُن سے زیادہ مفید ہیں بڑی غلطی ہے ۔ کجا یہ مضمون اور کجا یہ اتہام جو جناب سید الحاج نے بایں دعوئ دین داری مجھ پر کیا ہے ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ جس قدر عادات و حسنات خلاف نیچر ہوں اُن کو میں نے باطل ٹھہرایا ہے ۔

مگر جناب سید الحاج یہ نہیں سمجھتے کہ جس قدر نیک عادتیں اور حسنات ہیں وہ نیچر یعنی فطرت اللہ کے برخلاف ہیں ہی نہیں کیا جناب سید الحاج عادت خلاف فطرت کو حسن سمجھتے ہیں ۔

وہ میرا قول نقل کرتے ہیں کہ مذہب خدا کا قول اور اور فطرت خدا کا فعل ہے دونوں ایک ہیں ۔

کیا جناب الحاج کو اس میں شک ہے ۔ کیا اُن کے نزدیک خدا کہتا کچھ ہے اور کرتا کچھ ہے ۔

جناب سید الحاج میرا قول نقل کرتے ہیں کہ طریقہ لباس و اکل و شرب و اخلاق و عادات ایسی اختیار کرنی چاہئیں جس سے تہذیب یافتہ قوموں کی نظر میں حقارت نہ ہو ۔

کیا جناب الحاج کی خواہش اس کے برخلاف ہے کیا اپنی قوم کو تہذیب یافتہ قوموں کے سامنے حقیر و ذلیل رکھنا چاہتے ہیں کیا اُن کی مرضی ہے کہ مسلمان ہمیشہ ذلیل رہیں اور تربیت یافتہ قوموں کی نگاہ میں اُن کی کچھ قدر و عزت نہ ہو ۔

جناب سید الحاج میری نسبت الزام لگاتے ہیں کہ میں ترقی قومی کو دیگر حسنات پر ترجیح دیتا ہوں ۔ دل و جانم فدائے ایں الزام جناب سید الحاج باد ۔ بلاشبہ میرا یہ عقیدہ ہے یہی مذہب ہے اور یہی قول ہے اور خدا اسی قول پر میرا خاتمہ کرے کہ بعد ادائے فرائض کے کوئی عبادت قومی بھلائی میں کوشش کرنے سے بہتر نہیں ہے اللھم احینا علیہ و امتنا علیہ آمین ہاں البتہ خود غرض نفس کے بندے قومی بھلائی میں کوشش کرنے کو بے فائدہ سمجھتے ہیں ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے توہین حرمین شریفین کی ہے اور اُس کے ثبوت پر میرا یہ قول نقل کیا ہے

کہ خواجہ سرا روضہ متبرکہ رسالت مآب صلعم پر اور خانہ کعبہ پر متعین کیے ہیں اور یہ ہیئے کے پھوٹے مسلمان اُس کو باعث افتخار جانتے ہیں۔

ناظرین انصاف کریں گے کہ اس فقرے سے توہین حرمین شریفین استنباط کرنا جناب سید الحاج کے علم و اجتہاد اور دیانت اور دین داری کا کیسا بڑا ثبوت ہے کیا یہ استنباط دیدہ و دانستہ اتہام نہیں ہے مسلمانوں میں خواجہ سراؤں کا رواج اسلام کو داغ لگانے والا ہے کیوں کہ سوائے مسلمانوں کے اور کسی قوم میں یہ رواج نہیں ہے پھر جو فعل کہ حرام و ممنوع شرعی ہے اُس کے مرتکب ہوتے ہیں اور پھر اُنھی لوگوں کو حفاظت روضہ مطہرہ اور خانہ کعبہ پر متعین کرتے ہیں اور ان ہیئے کے پھوٹوں کو رسول خدا صلعم سے بھی شرم نہیں آتی اور آں حضرت کے حکم کے برخلاف کام کرتے ہیں اور پھر اُنھی کو روضہ مبارک کے سامنے لے جاتے ہیں اور حیات النبّی کا بھی اعتقاد رکھتے ہیں اگر غیرت اور خدا و رسولؐ سے شرم ہوتی تو چپنی بھر پانی میں ڈوب مرتے مگر اُس سے بھی زیادہ تعجب ہم کو یہ ہے کہ ہمارے مخدوم مبشر بہ بشارات عجیبہ سید الحاج جناب مولانا علی بخش خاں صاحب بہادر سب آرڈینٹ جج گورکھ پور اعنی قاضی القضاۃ شریعت انگریزیہ فرماتے ہیں کہ حرمین شریفین میں خواجہ سراؤں کی تعیناتی کو برا جاننا توہین حرمین شریفین ہے۔ سبحان اللہ و بحمدہ سبحان اللہ و بحمدہ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے تعلیم دینیات کی جو مروج ہے غیر مفید ٹھہرائی ہے اور اُس کی دلیل میں میرا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”زمانہ حال میں دینیات کی تعلیم بھی مسلمانوں میں مفید طریقے پر نہیں ہے اور کوئی علم مفید مروج نہیں ہے۔“

اے مسلمانو! انصاف کرو کہ میرے اس قول کا یہ مطلب ہے جو جناب سید الحاج نے نکالا ہے کیا اُن کا ایسا لکھنا اتہام نہیں ہے اور کیا دیدہ و دانستہ اُنھوں نے یہ غلط نہیں لکھا ہے۔ کجا طریقہ تعلیم کو غیر مفید کہنا اور کجا تعلیم دینیات کو غیر مفید کہنا۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے جو تمہید غلامی کے آرٹیکل میں لکھی ہے اس سے سب و شتم انبیاء سابقین اور لاحقین اور صحابہ و اہل بیت و عام امت مرحومہ کی لازم آتی ہے۔

یہ قول اُن کا محض غلط ہے قبل نزول امتناع کسی فعل کے اُس کے مرتکبین کو گنہگار اور مرتکب فعل حرام کا جاننا صرف جناب سید الحاج کا عقیدہ ہے۔ ایک زمانے میں حقیقی بہن سے نکاح منع نہ تھا اور بعض نبی انبیاء سابقین میں سے اس کے مرتکب ہوئے اسی طرح حقیقی دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرنا منع نہ تھا متعدد انبیاء اس فعل کے مرتکب ہوئے۔ شراب کی حرمت جب تک نہ ہوئی تھی تمام انبیاء سابقین اور اکثر صحابہ اُس کے مرتکب ہوئے۔ پس اب اگر کوئی شخص یہ بیان کرے کہ بہن سے نکاح کرنا حرام ہے۔ دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں لانا حرام ہے۔ شراب پینی حرام ہے تو وہ کیا انبیاء سابقین اور صحابہ کرام پر سب و شتم کرتا ہے؟

جو کچھ میں نے نسبت غلامی کے لکھا ہے اول میری تحقیق دریافت کرنی چاہیے تھی میرا یہ عقیدہ نہیں ہے کہ کسی نبی نے انبیاء سابقین سے اور لاحقین سے جناب خاتم الانبیاء تک کسی عورت پر بغیر نکاح کے تصرف کیا ہو آئمہ اہل بیت علیہم السلام نے اُن عورتوں سے جو لڑائی میں قید ہوئی تھیں نکاح کیا تھا

جس طرح کہ جناب سید الحاج آئمہ اہل بیت پر تہمت لگانا چاہتے ہیں اُس طرح بغیر نکاح بطور لونڈی کے کسی کو تصرف میں نہیں لائے۔ سنی صرف اس مطلب سے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کا حق ہونا شیعوں پر ثابت ہو آئمہ اہل بیت پر لونڈیوں کے تصرف کی تہمت لگاتے ہیں ورنہ وہ ازدواج مطہرات منکوحہ اہل بیت علیہم السلام تھیں صحابہ و تابعین کی نسبت بھی کوئی کافی ثبوت اس بات کا نہیں ہے کہ قیدی عورتوں کو بطور لونڈیوں کے بلا نکاح اُنھوں نے تصرف کیا ہو اور کچھ شبہ نہیں کہ آیۃ کریمہ اما منا بعد و اما فداء اخرالایۃ ہے جو اُساریٰ کے حق میں نازل ہوئی اور جس سے غلامی معدوم ہوگئی پس جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہو اُس کی نسبت یہ کہنا کہ انبیاء و صحابہ و اہل بیت پر سب و شتم لازم کیا ہے کیسا اتہام ہے۔

جب سلطنت سلاطین کے ہاتھ آئی پھر مفتیوں کو اور قاضیوں کو کیا ڈر تھا۔ آیت اما منا بعد و اما فداء کو مٹا دیا اور مُلا دو پیاذہ کے قاضی بن گئے قطع نظر اس کے بعد غزوات و انقراض زمانہ خلافت خمسہ حقہ کون سی لڑائی جہاد جائز خالصاً للہ واسطے اعلاء کلمۃ اللہ کے تھا جس کی بندی کو جناب قاضی و مفتی نے حلال کر دیا تھا اور جس طرح کہ مکہ معظمہ میں لونڈی و غلام بیچے جاتے ہیں یہ کون سی شرع کی رو سے جائز ہیں شریعت محمدیہ کی رو سے تو یقینی حرام ہیں۔

ہاں ایک الزام میرے اوپر ٹھیک ہے کہ میں نے برخلاف جمہور مسئلہ استرقاق کا بیان کیا ہے مگر جب میں دل سے یقین کرتا ہوں کہ خدا اور کتاب اللہ اور محمد رسول اللہ صلعم تینوں میرے ساتھ ہیں اور یہ میرا یقین کامل اور نہایت پختہ ہے تو مجھ کو اس اختلاف سے کچھ ڈر نہیں ہے بفرض محال

اگر میری سمجھ نے غلطی بھی کی ہو تو بھی اس اختلاف کا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ مجھ کو کامل یقین ہے کہ معدومی استرقاق منصوص قرآنی ہے اور عین مرضی خدا اور رسول کی پس ممکن ہے کہ جناب سید الحاج یا اور مسلمان کہیں کہ میں غلطی پر ہوں الاّ ان امور کے سبب کافر کہنا اور سب و شتم انبیاء و صحابہ و آئمہ اھل بیت علیہم السلام کا اتہام کرنا کچھ دیانت کی بات نہیں ہے یہ بھی یاد رہے کہ میری تحقیق میں غلامی کسی شریعت کا حکم شرعی نہ تھا فتدبر ولا تقل ما لیس لک بہ علم -

جناب سید الحاج میرا قول نقل کرتے ھیں کہ احکام نیچر (یعنی فطرت اللہ) کبھی نہیں ٹوٹنے کا اور پھر اس پر تفریع فرماتے ھیں کہ معہٰذا احکام حشر و نشر و فنا باطل ٹھہریں گے -

مگر میں نہایت ادب سے عرض کرتا ہوں کہ جناب یہ میرا مطلب نہیں ہے حضور نے قصداً یا خطاءً غلطی فرمائی ہے حشر و نشر و فنا خود نیچر و فطرت اللہ میں داخل ہے اور جب وہ ہوگا عین نیچر ہوگا افسوس ہے کہ جناب کو نہ قرآن کے لفظ فطرت اللہ کی تحقیق ہے اور نہ انگریزی لفظ نیچر کی مگر قلم پکڑ کر جو دل میں آتا ہے ٹکرلیس تحریر فرما دیتے ھیں -

جناب سید الحاج مجھ پر اتہام فرماتے ھیں کہ میں کُل احادیث کی صحت کا انکار کرتا ہوں -

لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - یہ محض غلط اتہام میری نسبت ہے میں خود بیسیوں حدیثوں سے جو میرے نزدیک روایتا و درایتاً صحیح ہوتی ھیں، استدلال کرتا ہوں -

جناب حضرت سید الحاج میری نسبت اتہام فرماتے ھیں کہ قواعد صرف و نحو و معنی و بیان و اصول کے موافق معنی قرآن

و حدیث کے لینے جائز نہیں ۔

محض کذب و اتہام ہے اور لفظ ''جائز نہیں'' ایک عجیب لفظ ہے ۔ بہر حال میں نے اُس سے زیادہ نہیں کہا ہے جو شاہ ولی اللہ صاحب نے تفسیر فوزالکبیر میں لکھا ہے ۔ بلا شبہ معنی قرآن کے موافق محاورہ عرب اول کے لینے چاہئیں جس زبان و محاورہ میں قرآن مجید نازل ہوا ہے ۔

جناب سید الحاج مجھ پر یہ اتہام کرتے ہیں کہ اگر علوم جدیدہ میں مذہب اسلام خلل انداز ہو تو مذہب اسلام کا چھوڑ دینا لازم ٹھہرایا ہے ۔

سبحان اللہ کیا داد سخن فہمی دی ہے جناب یہ مطلب نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ مذہب اسلام ایسا پختہ ہے کہ کتنے ہی علوم جدیدہ کیوں نہ پڑھے جاویں الا مذہب اسلام سے بد اعتقادی نہیں ہو سکتی ہاں ایسے لچر اصول مذہب کے جیسے کہ جناب سید الحاج نے اختیار فرمائے ہیں اور جن میں سے بڑے دو اصول بہتان کرنا اور اتہام لگانا اور کلمہ گوؤں کو کافر کہنا ہے اُن کا چھوڑنا تو میں لازم ٹھہراتا ہوں ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے اعتراض فلسفیانہ قرآن شریف پر کیے ہیں اور اُس پر میرے بیان کو بطور دلیل کے لائے ہیں کہ ہیئت جدیدہ کی تردید کسی کتاب میں نہیں ہے اور جو تفسیر عالموں نے نطفہ سے انسان کے پیدا ہونے کی لکھی ہے وہ فن تشریح سے غلط معلوم ہوتی ہے ۔

اگر انصاف و دیانت دنیا میں باقی ہے تو جناب سید الحاج منبع البہتان کے اتہام کو خیال کیا جاوے کہ کجا قرآن مجید پر اعتراض کرنا اور کجا عالموں کی تفسیر کو غلط بتانا یا یہ کہنا کہ ہیئت جدیدہ کی تردید کسی کتاب میں نہیں ہے ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میں نے ایڈیسن واسٹیل کو پیغمبر ٹھہرایا ھے ۔

مگر مجھ سے پہلے فردوسی و انوری و سعدیؒ کو لوگ پیغمبر ٹھہرا گئے ھیں اگر میں نے اسٹیل و ایڈیسن کو پیغمبر ٹھہرایا تو کچھ گناہ نہیں کیا ۔

ھاں شاید جناب سید الحاج اس لیے خفا ھوئے ھوں گے کہ میں نے جناب ممدوح کو پیغمبر کیوں نہیں ٹھہرایا ۔ خیر معاف فرمائیے اس لیے کہ میں جناب ممدوح کا مرتبہ اُس سے بھی زیادہ سمجھتا ھوں وہ تو پیغمبران سخن تھے الا میں جناب سید الحاج کو خدائے بہتان و اتہام جانتا ھوں ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میں نے بہ مقابلہ فلسفیات جدیدہ کے قرآن و حدیث کو بےکار قرار دیا ھے اور ادلّہ ثلاثہ شرعیہ کا بطلان بیان کیا ھے ۔

لعنۃ اللہ علی قایلہ و علیٰ معتقدہ و علی من ینسب ھذا القول الی من لم یعتقدہ و لم یقلہ اسی قدر کہنا بس ھے کیا فائدہ ھے ایسے اتہامات سے اور کیا نتیجہ جناب سید الحاج نے اس میں سمجھا ھے ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میں نے خاتم الانبیاء صلعم کو نیچرل اسٹ ٹھہرایا ھے ۔

میں نے تو یہ لفظ نہیں کہا اور اگر جناب سید الحاج نے بہ نظر تحقیر یہ لفظ جناب خاتم المرسلین کی نسبت ارقام فرمایا ھے تو اُس کا مظلمہ خود جناب سید الحاج کی گردن پر رھے گا کیوں کہ سید الحاج کے ھم مشرب علماء کے فتووں سے پہلے ھی یہ ثابت ھو چکا ھے کہ نبی کی نسبت کلمہ تحقیر کا بلا قصد نقل کرنا بھی کفر ھے پس ایسے کلمہ کا ایجاد کر کے کہنا بطریق اولیٰ کفر ھوگا ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میں نے مادہ عالم کو ازلی و ابدی ٹھہرایا ھے ۔ اگر لفظ مادہ سے کوئی شئی علاوہ ذات باری کے مراد ھے تو ایسا اعتقاد کرنے والے پر تو میں لعنت بھیجتا ھوں اور اس کو میں کافر سمجھتا ھوں اور اگر مادہ سے عین ذات باری مراد ھو (گو لفظ مادہ کا اطلاق اس پر غلط ھوگا) جیسا کہ بڑے بڑے اکابر بزرگانِ دین اھلِ وجد وحدت وجود کا مشرب ھے تو میں کہتا ھوں کہ بلا شبہ خدا ازلی و ابدی ھے و للہ درمن قال ۔

فلولاہ و لولانا لما کان الذی کانا
فانا اعبد حقا و ان اللہ مولانا
و انا عینہ فاعلم اذا ما قلت انسانا
فلا تحجب بانسان فقد اعطاک برھانا
فکن حقا و کن خلقا تکن باللہ رحمانا
وعد خلقہ منہ تکن روحا و ریحانا
فاعطیناہ ما یبدو بہ فینا و اعطانا
فصار الامر مقسوماً بایاہ و ایانا
فاحیاہ الذی یدری بقلبی حین احیانا
وکنا فیہ اکوانا و ازمانا و اھیانا
و لیس بدایم فینا ولکن ذاک احیانا

افسوس ھے کہ جناب سید الحاج کو ان مضامین پر غور کرنے کو ایک مدت درکار تھی مگر انھوں نے بے سوچے سمجھے جو چاھا لکھ دیا ۔ ولا تقف ما لیس لک بہ علم ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا ۔

جناب سید الحاج فرماتے ھیں کہ میں نے لکھا ھے کہ شبہ دوسرے خدا کے وجود کا زائل نہیں ھو سکتا ۔

اس کا مطلب کیا ھے آیا یہ مطلب ھے کہ میں معتقد دوسرے

خدا کا ہوں تو میں لعنت بھیجتا ہوں مشرک پر اور دو اور تین یا اُس سے زیادہ خدا ماننے والے پر اور اگر یہ مطلب نہ ہو تو جناب سید الحاج کا تحریف کر کر مطلب بیان کرنا ایک قسم کا اتہام ہے ۔ جو تقریر کہ میں نے اُس مقام پر بیان کی ہے اُس پر ایک شبہ وارد کیا ہے اور لکھا ہے کہ ہم ایسے شبہات پر شرعاً مکلف نہیں ہیں ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میں نے لکھا ہے کہ اعتقادیات جو خلاف لیچر ہوں باطل ہیں اور عملیات معینہ فقہا باطل ہیں ۔

جناب سید الحاج آپ اُس آرٹیکل کا جو میں نے فلسفیانہ بہ مقابلہ ایڈیسن لکھا ہے مطلب نہیں سمجھے جو کچھ آپ نے لکھا ہے سب غلط ہے یہ اُس کا مطلب نہیں ہے ۔

جناب سید الحاج فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک علاوہ مذہب اسلام کے دوسرے مذاہب بھی سچے ہو سکتے ہیں ۔

میں نہیں جانتا کہ یہ مطلب سید الحاج نے کہاں سے استنباط فرمایا ہے میرا تو یہ مذہب ہے کہ مذہب اسلام ہی سچا مذہب ہے اور جو مذہب سچا ہوگا وہ اسلام ہی ہوگا ۔

جناب سید الحاج فرماتے ہیں کہ جہاد سے میری مراد اُس قسم کی لڑائی ہے جیسی مثلاً جرمن اور فرانس میں ہوئی تھی نہ واسطے قائم ہونے دین اور اعلاءِ کلمۃ اللہ کے ۔

یہ تحریر جناب سید الحاج کی اتہام محض ہے جب کہ وہ دیدہ و دانستہ اتہام کرنے پر مستعد ہیں تو اُس کا علاج کیا ہے بلا شبہ میری دانست میں جہاد جبراً مسلمان کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ صرف اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے ہے جیسا کہ میری تحریروں سے ظاہر ہے ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اسلام

صرف اسی قدر کا نام ہے کہ خدا کو ماننا اور بندوں کے ساتھ برادری برتنا اس پر میرا یہ قول سند لائے ہیں کہ "سچے مذہب اسلام کا مسئلہ یہ ہے کہ خدا کو ایک جاننا اور انسان کو اپنا بھائی سمجھنا ۔" اب صاحب تمیز خود غور کریں گے کہ جناب سید الحاج نے لفظ "اسی قدر کا نام ہے" اپنی طرف سے بڑھا کر اور میرے مطلب کو تحریف کر کر کیا عمدہ داد دین داری دی ہے ۔

گر مسلمانی همین است که واعظ دارد
وائے گر در پس امروز بود فردائے

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اہل سنت وغیرہ جو فرقے اسلام کے ہیں سب باطل ہیں صرف ملت نیچریہ حق ہے ۔

میں چاہتا ہوں کہ جناب سید الحاج اور ہم دونوں مل کر کہیں کہ لعنت اللہ علی الکاذبین ۔ اور ہمارے اور اُن کے دوست پکار کر کہیں بیش باد ۔ معلوم نہیں کہ جناب سید الحاج نے ایسی لغو اور بے ہودہ باتوں سے کیا فائدہ سمجھا ہے ۔

جناب سید الحاج لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک جو مسئلہ شرعیہ خلاف عقل و مخالف نیچر ہو وہ باطل ہے ۔

معلوم نہیں کہ جناب سید الحاج اُلٹی راہ کیوں چلتے ہیں یہ کیوں نہیں فرماتے کہ میرے عقیدہ میں کوئی مسئلہ شریعت حقہ محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کا خلاف عقل و خلاف فطرت اللہ یعنی نیچر کے نہیں ہے ۔

ترسم نہ رسی بہ کعبہ اے اعرابی
کیں راہ کہ تو میروی بہ ترکستان است

جناب سید الحاج فرماتے ہیں کہ میں نے حدیث صحیح کو

اپنے خلاف دیکھ کر باطل سمجھا ھے اور شیطنت سیکھنے کا کنایہ ابو ھریرہ پر کیا ھے ۔

جو حدیث ضعیف یا موضوع کہ جناب سید الحاج کے نزدیک صحیح ہو یہ کچھ ضرور نہیں کہ سب لوگ اُس کو صحیح سمجھیں ۔ جناب سید الحاج کے نزدیک وہ حدیث صحیح ہوگی میرے نزدیک نہیں ھے اور شیطنت سیکھنے کی نسبت کا جناب حضرت ابو ھریرہ رض کی طرف جناب سید الحاج نے مجھ پر اتہام کیا ھے ۔ خود کیا ھے مجھ پر لگایا ھے ۔ میں تو اس حدیث ھی کو صحیح نہیں سمجھتا ۔ جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا تھا کہ حضرت ابو ھریرہ رض نے عمل آیت الکرسی کا شیطان سے سیکھا (نعوذ باللہ منہا) اُس پر میں نے لکھا کہ جناب مولوی علی بخش خاں صاحب بہادر سب آرڈینٹ جج گورکھ پور نے اپنے رسالہ ''شہاب ثاقب'' صفحہ ۴۴ میں لکھا ھے کہ حضرت ابو ھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شیطان کے شاگرد ھوئے اور عمل آیت الکرسی کا اُس سے سیکھا ۔ اس عبارت کے بعد میں نے لفظ نعوذ باللہ منہا کا بھی لکھا ھے جس سے ظاھر ھے کہ میں قول جناب سید الحاج کو غلط جانتا ھوں اُس پر جناب سید الحاج نے مجھ پر یہ اتہام کیا ھے کہ میں نے شیطنت سیکھنے کا کنایہ ابو ھریرہ رض پر کیا ھے افسوس ھے کہ جناب سید الحاج کو ایسی باتیں لکھنے میں کچھ لحاظ بھی نہیں ھوتا ۔

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میرا یہ بیان ھے کہ مادہ عالم منجملہ صفات باری ھے لہٰذا وہ عین ذات ھے اور اُس کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ھے ورنہ اپنی ذات کا خود خالق ھوگا اور فنا ھونا مادہ عالم کا بھی معتذر ھے اور عالم پر تقدم ذات باری کو نہیں ھے اور ذات باری مادی ھے ۔

کیا عجیب سمجھ جناب سید الحاج کی ھے اور کیا عمدہ

مقدمات اس میں ترتیب دیے ھیں کہ شیخ اکبر کی روح خوش ھوگئی ھوگی - پھر جو کچھ لکھا ھے محض غلط لکھا ھے - جناب بلاشبہ صفات باری اُس کی عین ذات ھیں مگر یہ مسئلہ آپ کی سمجھ سے باھر ھے اس میں آپ کیوں دخل فرماتے ھیں الا اس قدر آپ کو معلوم کرنا چاھیے کہ جو کچھ آپ سمجھے ھیں وہ سب غلط ھے اور جو الفاظ آپ نے ارقام فرمائے ھیں وہ میرے نہیں ھیں یہ سب آپ کے دل کے بنائے ھوئے الفاظ ھیں ابھی تو آپ حاجی ھی ھوئے ھیں مگر جب میصور کے رتبہ پر پھونچیے گا جب میرے اُن فقروں کے معنی سمجھیے گا جو میں نے صفات و ذات کی عینیت میں لکھے ھیں -

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں ھے کہ میرا بیان ھے کہ نکات بلاغت و اشارۃ النص و دلالۃ النص باطل ھیں -

غلط ھے - میرا یہ قول نہیں ھے بلا شبہ میری سمجھ ھے کہ قرآن مجید کے معنی اُسی طرح پر لینے چاھئیں جس طرح اعراب عرب سمجھے تھے اور جن کی زبان میں قرآن مجید نازل ھوا ھے یہی مشرب شاہ ولی اللہ صاحب کا ھے جیسا کہ اُنھوں نے تفسیر فوز الکبیر میں لکھا ھے یہاں تک کہ جو باتیں قواعد نحو مقررہ سیبویہ و فراء کے خلاف قرآن مجید میں ھیں اُن کی تاویل کو بھی شاہ ولی اللہ صاحب نے بے جا قرار دیا ھے اور عرب اول کے محاورہ کو خلاف قاعدہ مقررہ نحو قرآن مجید میں تسلیم کیا ھے اور اُسی کو صحیح مانا ھے مگر مجھ کو شبہ ھے کہ جناب سید الحاج مولانا شاہ ولی اللہ صاحب کو بھی مسلمان جانتے ھیں یا نہیں کیوں کہ اھل بدایوں اُن کی بھی تکفیر کرتے ھیں -

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میں نے اصول و فروع اسلام سے اپنے اختلاف کا اقرار کیا ھے -

یہ الفاظ تو جناب سید الحاج کے دل کے بخارات ھیں بگر بلا شبہ اس زمانہ میں جو مسائل مسلمانوں میں رائج ھیں اُن میں سے چند مسائل سے مجھ کو اختلاف ھے اس لیے کہ میری دانست میں وہ مسائل خلاف شرع ھیں اصول و فروع سے اختلاف ھونا جو جناب سید الحاج تحریر فرماتے ھیں یہ محض اتہام ھے ۔

اب میں اُن چند عقیدوں کا ذکر کرتا ھوں جو جناب سید الحاج مولوی علی بخش خاں صاحب نے اپنی طرف سے گھڑ کر لکھے ھیں اور اتہاماً میری طرف منسوب کیے ھیں ۔

عقیدۂ اول

جناب سید الحاج نے اس عقیدہ کو میری طرف منسوب کیا ھے اور لکھا ھے کہ میں نے ایک مادہ اور ایک ذات باری دو چیزوں کو ازلی ٹھہرایا ھے اور لکھا ھے کہ تقدم ذات باری کا مادہ وجود عالم پر نہیں ھے اور پھر لکھا ھے کہ ذات باری خالق مادہ اصلی عالم کی نہیں ھے اور نہ اُس کے فنا پر قادر ھے ۔

ان میں سے ایک بھی میرا عقیدہ نہیں ھے اور نہ میں نے کہیں یہ باتیں بیان کی ھیں جو اُنھوں نے لکھی ھیں محض بہتان اور افترا ھے ۔

ذات اور صفات باری کی نسبت تین مذھب مسلمانوں میں قدیم سے چلے آتے ھیں ۔ ایک یہ کہ صفات باری عین ذات ھیں ۔ دوسرے یہ کہ غیر ذات ھیں ۔ تیسرے یہ کہ نہ عین ھیں نہ غیر ھیں ۔ میں مذھب اول کو صحیح سمجھتا ھوں اور اسی قدر میں نے بیان کیا ھے اور اس سے زیادہ جس قدر بیان ھے وہ سب افترا اور بہتان ھے اور نہ وہ میرے الفاظ ھیں جو جناب سید الحاج نے لکھے ھیں ۔

عقیدۂ دوم

جناب سید الحاج اس عقیدہ کو میری طرف منسوب فرماتے ہیں کہ ذات باری علت تامہ وجود ہر شے کی نہیں ہے ۔ ذات باری تعالیٰ کو خالق کل شے کہنا حقیقت میں غلط ہو جاوے گا گو مجازاً صحیح ٹھہرے ۔

جناب سید الحاج نے مجھ پر یہ سب افترا اور بہتان کیا ہے ۔ میرا یہ عقیدہ نہیں ہے میں نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ ذات باری تمام کائنات کی علت العلل ہے ۔

عقیدۂ سوم

جناب سیدالحاج نے اتہاماً میرا یہ عقیدہ ٹھہرایا ہے کہ مادہ عالم کا قیامت کے روز فنا ہو جانا ممتنع بالذات ہوگا و کل من علیہا فان صحیح نہ ٹھہرے گا ۔

جناب سید الحاج نے محض اتہام کیا ہے میرا یہ عقیدہ نہیں میں نے لکھا ہے کہ اگر تمام موجودات کے عوارض نوعیہ یا شخصیہ معلوم ہو جاویں تو جو کچھ باقی رہے گا وہ ناقابل عدم ہوگا و قد قال اللہ تبارک و تعالیٰ ۔ کل من علیہا فان و یبقی و جہہ ربک ذوالجلال و الاکرام اس قول کی حقیقت جناب سید الحاج نہیں سمجھے آن کو شیخ اکبر کی کتابیں پڑھنی چاہیں اور مسئلہ وحدت وجود کو سمجھنا چاہیے جب سید اکبر کے قول کو سمجھیں گے ۔

عقیدۂ چہارم

پھر جناب سید الحاج نے اس عقیدے کا میری نسبت اتہام کیا ہے کہ ذات باری مادی ہے یا یوں کہو کہ مادہ اور غیر مادہ سے مرکب ہے یا محل مادہ کا ہے ۔

افسوس ہے کہ جناب سید الحاج کو بہتان پر بہتان لگانے میں کچھ لحاظ نہیں ہوتا ۔ میرا یہ عقیدہ نہیں ہے بلکہ ایسا اعتقاد رکھنے والے کو میں کافر سمجھتا ہوں ۔

عقیدۂ پنجم

بلا شبہ میں ذات اور صفاتِ باری کی عینیت کا قائل ہوں مگر اس عقیدہ میں جناب سید الحاج نے یہ نتیجہ اپنی طرف سے نکالا ہے کہ یہ کہنا غلط ٹھہرے گا کہ مفہوم صفات کا باہم متمیز اور متغایر ہے اور اس صورت میں حقیقت علم و قدرت وغیرہ متحدالحقیقت ہوں گے مگر یہ سمجھ خود آن کی ہے میری نہیں وہ مسئلہ عینیت ذات و صفات کو سمجھے ہی نہیں اس کا علاج یہ ہے کہ کسی سے سیکھیں فاسئلوا اهل الذکر انکنتم لا تعلمون ۔

عقیدۂ ششم

جناب سید الحاج نے بغیر سوچے سمجھے ان الفاظ سے میرا عقیدہ بیان کیا ہے کہ ذات باری کو قانونِ فطرت، کے توڑنے یا تبدیل اور تغیر کرنے پر اختیار نہیں ہے بلکہ ممتنع با لغیر ہوگیا ہے ۔

یہ بالکل اتہام محض ہے قانونِ فطرت کبھی نہیں ٹوٹتا کیوں کہ جو کچھ خدا کرتا ہے وہی قانونِ فطرت ہے ۔

نیچر ایک انگریزی لفظ ہے اور وہ ٹھیک ٹھیک مراوف ہے لفظ فطرت اللہ اور قانون قدرت کے ابھی بہت مدت چاہیے کہ جناب سید الحاج ان لفظوں کے معنی سمجھیں ۔

عقیدۂ ہفتم

میری ایک تقریر کا جناب سید الحاج نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ دوسرا علت العلل کسی دوسرے عالم کا ممتنع عقلی نہیں ہے ۔

اس میں بھی جناب سید الحاج نے تحریف کی ہے اور مطلب کو الٹا بیان کیا ہے ۔ میں نے بیان کیا ہے کہ مذہب اسلام کا عقیدہ یہ ہے کہ '' وہ ہستی جس کو ہم اللہ کہتے ہیں واحد فی الذات ہے یعنی مثل اس کے دوسری ہستی نہیں اور اس کے ثبوت میں ایک تقریر کی ہے اور ایجاد عالم سے اس پر استدلال کیا ہے اور پھر تسلیم کیا ہے کہ اس تقریر پر وہ شبہ جو ابن کمرنہ کا ایک مشہور شبہ ہے اور جس کے حل کرنے میں بڑے بڑے علماء عاجز رہے ہیں وارد ہوتا ہے مگر وہ ایک خیالی اور وھمی شبہ ہے اور یقین دلانے کو کافی نہیں اور مذہب اسلام میں ایسی باتوں پر تکلیف نہیں ہے ۔ کجا یہ تقریر اور کجا وہ اتہام جو جناب سید الحاج نے کیا ہے ایسے لفظوں سے جو نیک دل سے نہیں نکل سکتے ۔

عقیدۂ ہشتم

اس عقیدہ میں میری نسبت متعدد اتہام خلط ملط کر کے انھوں نے جمع کیے ہیں اس لیے ہم قولہ قولہ کر کے اس کی تفصیل کریں گے ۔

قولہ ۔ سوائے عقل کے کوئی رہ نما نہیں ۔ بے شک عقل رہ نما ہے اور اسلام اور کفر میں جو تمیز کرنے والی ہے وہ بھی عقل ہے ۔ جناب سید الحاج نے اس کتاب میں عقل سے کام نہیں لیا اسی واسطے غلطی میں پڑے اور اگر دیدہ و دانستہ اتہام کیا ہے تو بھی عقل سے کام نہیں لیا ۔

قولہ ۔ حسن و قبح تمام اشیاء اور احکام کا عقلی ہے نہ شرعی ۔ متقدمین اہل اسلام کے اس کی نسبت دو مذہب ہیں ۔ ایک یہ کہ حسن و قبح تمام چیزوں کا عقلی ہے ۔ دوسرے یہ کہ شرعی ہے میرے نزدیک بلا شبہ پہلا مذہب صحیح ہے ۔

قولہ ۔ لہذا باوجود قانون قدرت کے یعنی نیچر کے بعثت

انبیاء کی ضرورت نہیں ہے ۔ غالباً یہ عقیدہ اور یہ سمجھ خود جناب سید الحاج کی ہوگی ۔ نہ میرا یہ عقیدہ ہے نہ میں نے یہ کہا بلکہ بعثت انبیاء نیچر کی رو سے ضروری ہے ۔

قولہ ۔ لاکھوں نیچرل اسٹ موجود ہیں اور وہ خود پیغمبر ہیں ۔ میرا تو یہ عقیدہ نہیں ہے شاید جناب سید الحاج اُن کو پیغمبر جانتے ہوں گے ۔

قولہ ۔ لندن کے پیغمبروں میں ایڈیسن اور اسٹیل تھے ۔ جس طرح کہ کسی شخص کامل کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ خدائے سخن ہے یا پیغمبر سخن جیسے کہ اس شعر میں ہے :

در نظم سہ کس پیمبر اند
فردوسی و انوری و سعدی

اسی طرح ایک مقام پر میں نے اسٹیل اور ایڈیسن کو لنڈن کے پیغمبر کہا ہے مگر جو کہ جناب سید الحاج عقل کو رہ نما نہیں سمجھتے اس لیے وہ سمجھ گئے کہ وہ سچ مچ کے پیغمبر ہیں جو خدا کی طرف سے مذہب لاتے ہیں یا دانستہ اتہام کیا ہے ۔

قولہ ۔ اس صورت میں ختم ہونا نبوت کا نبی آخر الزمان پر صحیح نہ ہوگا ۔

یہ عقیدہ کفریہ میرا تو نہیں ہے کیوں کہ میں تو تقلید موجودہ کو بھی شرک فی النبوت سمجھتا ہوں مگر غالباً جناب سید الحاج کا یہ عقیدہ ہوگا کیوں کہ وہ تقلید موجودہ یعنی شرک فی النبوت کو جائز سمجھتے ہیں ۔ غرض کہ جو امر میری نسبت جناب سید الحاج نے منسوب کیا ہے میں تو کہتا ہوں لعنت اللہ علی قایلہ و معتقدہ ۔ آمید ہے کہ جناب سید الحاج فرماویں کہ بیش باد ۔

عقیدۂ نہم

اس عقیدہ کے اتہامات کو بھی ہم قولہ قولہ کر کے بیان کریں گے۔

قولہ ۔ قانون فطرت یعنی نیچر کے خلاف کوئی امر ظہور میں آنا ممکن نہیں ہے لہٰذا معجزات انبیاء پر یقین لانا صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول جناب سید الحاج کا محض غلط ہے جو شخص کہ فطرت اللہ ،ور قانون قدرت اور نیچر کے معنی ہی نہ جانتا ہو اُس کو دخل در معقولات کیا ضرور ہے۔ جناب سید الحاج نے خود اپنی غلطی سے سمجھ لیا ہے کہ معجزات انبیاء خلاف فطرت اللہ یا خلاف نیچر ہیں حالاں کہ کوئی معجزہ کسی نبی کا خلاف نیچر اور خلاف فطرت اللہ نہیں ہے صرف ثبوت اُس کے وقوع کا درکار ہے اور جب ثابت ہو کہ فلاں امر واقع ہوا تو بلا شبہ اُس پر یقین کیا جاوے گا اور یہ بھی یقین کیا جاوے گا کہ فطرت اللہ یعنی نیچر کے مطابق ہے گو کہ اُس کی ماہیت ہماری سمجھ میں نہ آوے کیوں کہ ہزاروں کام نیچر کے ایسے ہیں جن کی ماہیت ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ سید الحاج صاحب نے بڑی غلطی کی ہے جو یہ لکھا ہے کہ سب باتیں یعنی معجزات انبیاء قانون فطرت کے توڑنے والے ہیں حالاں کہ وہ قانون فطرت کے پورا کرنے والے ہیں اور یہ بھی غلطی کی ہے جو یہ لکھا ہے کہ اگر معجزات انبیاء مان لیے جاویں تو تمام عقلیات کے خلاف اقرار کرنا پڑتا ہے حالاں کہ یہ محض غلط ہے۔

قولہ ۔ لا محالہ انبیاء کو اسی قدر سمجھنا چاہیے کہ وہ نیچرل اسٹ حکیم تھے بلکہ سب سے زیادہ محمد رسول اللہ صلعم نیچرل فیض کے جاری کرنے والے تھے اور اُمی ہونا اسی واسطے تھا کہ سوائے نیچر کے اور کسی طرح کا میل نہ ہونے پاوے۔

معلوم نہیں جناب سید الحاج نے الفاظ نیچر اور نیچرل اسٹ کس ارادہ سے لکھے ھیں اگر ان الفاظ سے اُن کا ارادہ انبیاء کی شان میں اور جناب رسول خدا صلعم کی شان میں کچھ حقارت کرنے کا ھے تو اُس کے مجرم اور گناہ گار خود جناب سید الحاج ھیں میں اس سے بری ہوں انبیاء کو میں نیچرل اسٹ حکیم نہیں کہتا مگر بے شک وہ اُس فیض کے جاری کرنے والے ھیں جس کا ذکر خدا نے فرمایا ھے فطرت اللہ التی فطرت الناس علیھا ۔ میں تو پیغمبر اور نیچرل اسٹ حکیم میں ایسا فرق سمجھتا ھوں جیسا کہ راعی اور غنم میں ۔ میرے اعتقاد میں خلقت انبیاء کی دیگر انسانوں سے ایک نوع جداگانہ ھے بشر صرف اُس کی جنس ھے اور صاحب الوحی ھونا اُس کی فصل ھے اور یہ ایک ملکہ ھے جو خلقت انبیاء میں پیدا کیا ھے پس جس طرح کہ حیوان اور انسان میں ناطق فصل ھے اسی طرح انسان اور انبیاء میں ذوالوحی ھونا فصل ھے کما قال اللہ تعالیٰ بلسان نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام انا بشر مثلکم یوحی الی انما الھکم الہ واحد پس ایسے شخص کی نسبت (جس کا اعتقاد نسبت انبیاء وہ ھے جو جناب سید الحاج کے وہم و گمان میں بھی نہ گذرا ھوگا اور غالباً اب بھی جناب ممدوح اس نکتہ کو نہ سمجھیں گے کیوں کہ اس نکتہ کے سمجھنے کو نور سینہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روشنی ملنی چاھیے جب سمجھ میں آتا ھے) کیسا بہتان اور کتنا بڑا اتہام ھے ۔ بلا شبہ رسول خدا صلعم کے اُمی ھونے میں بڑی حکمت یہی تھی کہ خاص ذات باری کا فیض پہنچے نہ اور کسی کا مگر اس فیض کا لطف تانچشی نہ دانی ۔

عقیدۂ دھم

اس عقیدہ میں بھی میری نسبت کسی قدر اتہام بہ تحریف مراد

جناب سید الحاج نے ارقام فرمائے ہیں جن کو میں بیان کرتا ہوں ۔

قولہ ۔ ملائکہ سے مراد قوائے انسانی ہیں ۔ میرا یہ قول ہے کہ ملک کے لفظ کا قوائے انسانی پر بھی اطلاق ہوا ہے اور میں نے کسی ایسے وجود کا جو علاوہ انسان کے ہو اور ملک کا اطلاق جس پر کیا جاوے انکار نہیں کیا ہے ۔

قولہ ۔ شیطان کا وجود نہیں ۔ میں شیطان کے وجود کا قائل ہوں مگر انسان ہی میں وہ موجود ہے خارج عن الانسان نہیں اگرچہ میرا ارادہ ہے کہ میں اس عقیدہ سے رجوع کروں کیوں کہ اس زمانہ میں بہت سے شیطان مجسم دکھائی دیتے ہیں مگر مشکل یہ ہے کہ اور اکابر بھی وجود شیطان خارج عن الانسان کے منکر ہیں ۔ مولانا روم فرماتے ہیں :

نفس شیطاں ہم ز اصل واحدے
بود آدم را حسود و ساجدے

عقیدۂ یازدھم

اس عقیدہ میں عجیب خلط مبحث کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا قصداً لوگوں کو دھوکہ میں ڈالنا چاہا ہے مگر ہم اُن کے قولوں کو نقل کرتے ہیں ۔

قولہ ۔ بغیر لحاظ اصول تفسیر اور بدون اعتبار اقوال جمہور مفسرین و شان نزول کے قرآن کے معنی اپنی رائے سے کہنے جائز ہیں ۔ جناب سید الحاج کا یہ قول تمام تر اتہام ہے اور اصلی مطلب کو تحریف کیا ہے اصول تفسیر کو میں انسانوں کے بنائے ہوئے قاعدہ سمجھتا ہوں خدا کی طرف سے وہ قاعدے نہیں آترے اقوال مفسرین اور شان نزول آیات کی جن کی سندیں موجود ہیں وہ معتبر ہیں ۔ جن کی سندیں نہیں ہیں وہ معتبر نہیں ہیں ۔ پس یہ سیدھی بات ہے جس کو جناب سید الحاج نے تحریف کیا ہے ۔

قولہ - اور قرآن کے معنی جس قدر نیچر اور فلسفہ کے خلاف ہوں اُس کو خواہ مخواہ نیچر اور فلسفہ کے اقوال سے ملا دینا چاہیے - یہ ایسی تقریر ہے جیسا کہ ایک جلا ہوا کسی شخص کی اچھی بات کو بھی برا کرکے دکھاتا ہے - فلسفہ قدیم تو ایک لغو چیز ہے اُس کے مطابق تو قرآن کاہے کو ہونے لگا مگر فطرت اللہ بے شک نہایت عمدہ اور مستحکم چیز ہے اور میرا یہ عقیدہ ہے کہ نہ قرآن اُس کے برخلاف ہے اور نہ وہ قرآن کے برخلاف - مگر جناب سید الحاج نے جلے کٹے لفظوں میں اُس کو بد صورت کرکر دکھایا ہے -

قولہ - مقدم تر واسطے یقین لانے کے قول فلاسفہ یورپ کا ہے اُس کے موافق جو آیت قرآن کی نہ ہو وہ جس طرح ہو سکے مطابق کر دینی چاہیے - یہ ایسی بات ہے جیسے کوئی کسی کا منہ چڑائے اور یہ نہ سمجھے کہ چڑانے والے ہی کا منہ ٹیڑھا ہوتا ہے واقعیت اور حقیقت وہ شے ہے جو قابل تقدم ہے اور قرآن مجید کا اُس سے مخالف ہونا محالات سے ہے اور اُسی کی تطبیق کرنا ہمارا طریقہ ہے - جناب سید الحاج جو چاہیں اُس کا نام رکھیں آئندہ دیکھ کر منہ چڑانے سے کسی دوسرے کا نقصان نہیں ہے -

عقیدۂ دوازدہم

اس عقیدہ میں جناب سید الحاج نے تین باتیں میری نسبت کہی ہیں - ایک یہ کہ توریت اور انجیل پر مضبوط اعتقاد ہے - ان لفظوں کے معنی میں نہیں سمجھا اگر یہ مطلب ہے کہ جیسا قرآن مجید میں اُن پر اعتقاد رکھنے کا حکم ہے ایسا اعتقاد ہے تو یہ صحیح ہے اور اگر کوئی اور معنی اُنھوں نے قرار دیے ہیں تو غلط ہے - دوسری تحریف لفظی اُن میں نہیں ہوئی - ہاں یہ سچ ہے - میں تحریف لفظی کا قائل نہیں بلکہ تحریف معنوی کا قائل ہوں مگر

محمد اسماعیل بخاری بھی تحریف لفظی کا قائل نہیں ۔ تیسرے اور وہ سب صحیح اور درست ہے ۔ اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ بائبل میں جو کچھ لکھا ہے وہ سب صحیح اور درست ہے تو جناب سید الحاج کا یہ اتہام ہے اور اگر اور کچھ مطلب ہو تو وہ میں سمجھا نہیں ۔

عقیدۂ سیزدھم

اس عقیدے میں نعیم جنت اور وعید دوزخ کو بیان کر کر میرا یہ عقیدہ لکھا ہے کہ یہ سب چیزیں اپنی حقیقت پر محمول نہیں ھیں ۔ جناب سید الحاج کے نزدیک اگر حور کی یہی حقیقت ہے جیسے کہ ایک خوب صورت لونڈی اور غلمان کی یہ حقیقت ہے جیسے کہ ایک خوب صورت لونڈا ۔ تو بلاشبہ میں کہتا ھوں کہ اس حقیقت پر وہ محمول نہیں ھیں اور اگر اور کوئی حقیقت ھو تو اس کو جناب سید الحاج نے بیان نہیں کیا میرا اعتقاد نعیم جنت کی نسبت اور علی ھذا القیاس وعید جہنم کی نسبت یہ ہے کہ لا عین رأت ولا اذن سمعت ولاخطر علی قلب بشر ۔

قولہ ۔ علوم عقلیہ کے خلاف کوئی حکم معاد قابل تسلیم نہیں ہے ۔ اس قول میں بھی الٹی راہ چلے ھیں ۔ میرے نزدیک کسی حکم معاد کی صحت پر امتناع عقلی نہیں ہے ۔

عقیدۂ چہاردھم

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ھیں کہ میرا یہ عقیدہ ہے کہ بندہ اپنے ھر فعل کا مختار ہے ۔ مسئلہ بین الجبر والاختیار کا غلط ہے ۔ اس مطلب کو بھی بگاڑ کر بیان کیا ہے ۔ بے شک میرے نزدیک بین الجبر والاختیار تو کوئی چیز نہیں ہے بلکہ انسان اپنی جبلت اور فطرت میں مختار ہے خدا کرے کہ ان لفظوں کا مطلب جناب سید الحاج سمجھ لیں ۔

عقیدۂ پانزدہم

کوئی حدیث قابل یقین نہیں ہے لہذا عمل کرنا کسی حدیث پر یا سنت نبوی قرار دینا غلطی ہے ۔ اس عقیدے میں تحریف اور اتہام دونوں کو دخل دیا ہے ۔ کوئی حدیث قابل یقین نہیں ۔ اس کی جگہ یہ کہنا چاہیے کہ خبر احاد مفید ظن ہے مفید یقین نہیں اور پچھلا فقرہ بالکل اتہام ہے ۔ میں عمل احادیث پر بلحاظ مراتب اُن کے ثبوت کے لازم سمجھتا ہوں ۔

عقیدۂ شانزدہم

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرا عقیدہ ہے کہ اجماع امت یا اتباع جمہور مسلمین کا یا سند لانی کسی عالم کے قول سے بیجا ہے اجماع قابل حجت نہیں ۔ اس عقیدے میں بھی سچائی کو تبدیل کیا ہے یوں کہنا چاہیے کہ اجماع امت یا اتباع جمہور مسلمین یا اجماع جس کی سند قرآن مجید اور حکم پیغمبر صلعم سے نہ ہو قابل حجت نہیں اگرچہ کوئی مسئلہ غیر منصوصہ ایسا نہیں ہے جس پر اجماع اُمت یا اتفاق مسلمین یا اجماع ہوا ہو بلکہ تمام مسائل غیر منصوصہ مختلف فیہ ہیں ۔

عقیدۂ ہفتدہم

اس عقیدے میں بھی جناب سید الحاج نے اپنی معمولی کارسازی کی ہے جیسے کہ تفصیل ذیل سے ظاہر ہوتی ہے ۔

قولہ ۔ اصول فقہ و اجتہادیات مجتہدین و قیاسات آئمہ دین و مسئلہ رجم کو صحیح سمجھنا غلط اور ظلمت اور ضلالت ہے ۔ میرا یہ قول ہے کہ اصول فقہ علماء کے بنائے ہوئے قاعدے ہیں منزل من اللہ نہیں اجتہادیات اور قیاسات آئمہ دین کے محتمل الخطا والصواب ہیں اُن کا درجہ مثل وحی منزل من اللہ کے نہیں ۔ مسئلہ رجم قرآن مجید

میں نہیں ہے اگر ہو تو جناب سید الحاج دکھلاویں بشرطیکہ یکتبون الکتاب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ پر عمل نہ فرماویں ۔

قولہ ۔ تقلید کرنا کسی بشر کی کفر اور شرک ہے صحابہ ہوں خواہ اہل بیت رضی اللہ عنہم اجمعین خواہ آئمہ اربعہ کسی کی تقلید کرنا نہ چاہیے ۔ جو الفاظ تشدد کے جناب سید الحاج نے ارقام فرمائے ہیں یہ سب دل کے بخارات ہیں جو اُمنڈتے ہیں ۔ میرا تو صرف یہ عقیدہ ہے کہ سوائے رسول خدا صلعم کے کسی کی تقلید واجب نہیں ہے اور سوائے رسول خدا صلعم کے کوئی شخص ایسا نہیں ہے جس کا قول و فعل دینیات میں بلا دلیل حجت ہو اور جو شخص کسی کو ایسا سمجھے وہ مشرک فی النبوّت ہے ۔

عقیدۂ ہژدہم

جناب سید الحاج نے جو تحریفات اس عقیدے میں کی ہیں وہ حسب تفصیل ذیل ہیں :

قولہ ۔ کوئی مسئلہ شرعیہ قابل قبول نہیں ہے جو نیچر کے مطابق اور علوم جدیدہ عقلیہ کے موافق نہ ہو ۔ یہاں بھی جناب سید الحاج نے اُلٹی راہ اختیار کی ہے میرا یہ قول ہے کہ کوئی مسئلہ شرعی یعنی فطرت اللہ کے برخلاف نہیں ہے اور علوم حقہ اور اسلام میں اختلاف نہیں ہے ۔

قولہ ۔ بغیر وحی کے جو کچھ رسول خدا صلعم اپنی رائے سے فرماتے تھے وہ بھی قابل اتباع نہیں اس عقیدہ میں ایسی تحریف کی ہے کہ زمین کو آسمان اور آسمان کو زمین بنا دیا ہے ۔ میرا یہ عقیدہ ہے کہ احکام دین سے جو کچھ کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا یا کیا وہ سب وحی سے فرمایا اور وحی سے کیا اور وہ سب

اجب الاتباع ہے اور نسبت امور دنیا کے خود رسول خدا صلعم نے فرمایا کہ انتم اعلم با امور دنیا کم اس سے زیادہ اور کوئی میرا عقیدہ نہیں۔

استرقاق یعنی غلامی کا جو ذکر جناب سید الحاج نے کیا ہے اس کے ابطال کو تو وحی منزل من اللہ کتاب اللہ میں موجود ہے۔

عقیدۂ نوزدھم

اس عقیدہ میں جناب سید الحاج نے ارقام فرمایا ہے کہ غزوات اور جہاد سے مراد یہ ہے کہ ایک قوم دوسری قوم سے قتال کرے جیسا کہ مثلاً جرمن اور فرانس میں لڑائی ہوئی۔ یہ تحریر میرے عقیدہ کی نسبت جناب سید الحاج کی غلط اور بالکل غلط اور سر تا سر اتہام ہے تمام غزوات صرف اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے ہوئے تھے نہ لونڈیوں اور لونڈوں کی لالچ سے جس کے اثبات کے در پے جناب سید الحاج ہو رہے ہیں۔

عقیدۂ بستم

جناب سید الحاج ارقام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک سیرت ہشامی اور ابن اسحاق وغیرہ سب واہیات اور الف لیلہ اور مہا بھارت کے برابر ہیں۔ بلا شبہ میں ان کتابوں کو نہایت غیر معتبر جانتا ہوں۔ ہزاروں روایتیں غلط اور بے سند اُن میں مندرج ہیں اور کچھ روایتیں صحیح بھی ہیں۔

عقیدۂ بست و یکم

جناب سید الحاج نے میرا یہ عقیدہ بیان فرمایا ہے کہ جس قدر کتب حدیث و تفسیر و فقہ و اصول فی زماننا پڑھائی جاتی ہیں ان سے سوائے فساد مذہب اور بد تہذیبی اور خرابی دنیا اور عقبیٰ کے کچھ فائدہ نہیں۔ لہذا اُن کی تعلیم قطعاً موقوف کے لائق ہے۔

جو کلمات کہ جناب سید الحاج نے اس عقیدہ میں ارقام فرمائے ہیں وہ تو سب اُن کے دل کے بخارات ہیں وہ الفاظ میرے نہیں ہیں ہاں میرے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ علم کلام جو حکمت یونان کے مقابل میں بنایا گیا تھا اس زمانہ میں محض بے کار ہے اور علماء پر فرض ہے کہ علم کلام کو از سر نو اِس طرح پر تدوین کریں کہ وہ بہ مقابلہ حکمت اور علوم جدیدہ کے جو اس زمانہ میں رائجُ ہیں بے کار آمد ہو۔ کتب تفسیر میں جو بے سند حدیثیں اور بے سند قصے اور کہانیاں لکھ دی ہیں اُن میں جون جون سی غلط اور موضوع ہیں اُن کی تنقیح ضرور ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن مجید اور احادیث کا پڑھنا صرف عمل کرنے کے لیے مقصود ہے۔ مگر اس زمانہ میں اُس پر عمل کرنے کے لیے نہیں پڑھا جاتا کیوں کہ بہ سبب اُس تقلید کے جس کو میں ضلالت کہتا ہوں کوئی حکم کیسا ہی صاف اور روشن قرآن و حدیث میں موجود ہو مگر تقلیدیہ اُس پر عمل نہیں کریں گے تو پھر اُن کے پڑھنے سے کیا فائدہ ہے۔ بخاری طاق میں نہ رکھی رہی کسی کے سینہ میں رکھی رہی دونوں برابر ہیں۔ دیکھو مثلاً جو حدیثیں حنفی مذہب کے خلاف بخاری میں ہیں حنفی اُس پر عمل کرنے کو بدعت یا ضلالت سمجھتے ہیں اور زبان سے بخاری کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں۔ پس ہم اُن سے پوچھتے ہیں کہ بخاری کی جن حدیثوں پر تم نے یا تمھارے امام صاحب نے عمل نہیں کیا آیا اُن کو امام صاحب نے یا تم نے کیا سمجھا۔ حدیث رسول اللہ سمجھا یا نہیں۔ اگر حدیث رسول اللہ سمجھا اور پھر عمل نہ کیا تو یہ کیسا ایمان ہے اور اُس کو حدیث رسول اللہ ہی نہیں سمجھا بلکہ اُس کو یوں ہی ایک ضعیف قول سمجھ لیا یا حدیث تو سمجھا مگر نا قابل عمل تو پھر صرف میرا ہی کیا قصور ہے میں نے تو سیرت ہشامی کو ہی

ضعیف کہا تھا ۔ تم نے اور تمھارے امام صاحب نے تو بخاری کو رطب و یابس اقوال کا مجموعہ سمجھ لیا ھے پھر اُس کو زبان سے اصح الکتب کہنا اور در حقیقت اپنی رائے کو بخاری کی حدیثوں پر راجح سمجھنا کیسی بے ھودہ بات ھے اسی لیے میں یہ کہتا ھوں کہ قرآن و حدیث عمل کرنے کے لیے پڑھو اور جو مسئلہ اُس میں پاؤ اُس پر عمل کرو خواہ وہ شافعی کے مطابق ھو خواہ حنفی کے اور اگر عمل کرنے کے لیے نہیں پڑھتے تو اُن کا پڑھنا محض بے فائدہ ھے اور میں کچھ شک نہیں کرتا کہ جس کا دل نور ایمان سے منور ھے وہ یقینی میرے اس قول کو حق سمجھے گا ۔

عقیدۂ بست و دوم

جناب سید الحاج نے جو خدا ناترسی اس عقیدے کے بیان کرنے میں کی ھے میں سمجھ نہیں سکتا کوئی انسان کسی پر کیوں کر ایسا اتہام کر سکتا ھے خیر جو اُن کے قول ھیں وہ لکھتا ھوں ۔

قولہ ۔ جب علوم جدیدہ کے یا انگریزی کے پڑھنے سے معلوم ھو کہ مذھب اسلام میں ضعف پیدا ھوگا تو مذھب اسلام کا ترک کر دینا لازم ھے ۔ میں اُس کے جواب میں کہتا ھوں کہ جس شخص نے یہ بات کہی ھو اور جس کا یہ اعتقاد ھو اُس پر خدا کی لعنت ھو اور اتہام کرنے والے سے خدا مواخذہ کرے جس مواخذہ کے وہ لائق ھے ۔ ھزاروں آدمیوں کو یہ خیال ھے کہ انگریزی پڑھنے سے اور علوم جدیدہ سیکھنے سے عقیدہ اسلام میں ضعف آ جاتا ھے یا دھریا اور لا مذھب ھو جاتا ھے ۔ میں نے کہا کہ اگر مذھب اسلام تمھارے نزدیک کوئی ایسا بودا مذھب ھے کہ علوم جدیدہ پڑھنے سے اُس میں ضعف آتا ھے تو اُس

مذہب ہی کو چھوڑ دو جس کا علانیہ یہ مطلب ہے کہ مذہب اسلام ایسا نہیں ہے مذہب اسلام نہایت سچا ہے اور اس کے اصول نہایت پختہ ہیں نہ انگریزی پڑھنے سے اس میں ضعف آتا ہے نہ علوم جدیدہ پڑھنے سے الحاد پیدا ہوتا ہے ، مگر جو کہ ہمارے جناب سید الحاج کا دل کفر کی طرف زیادہ مائل ہے اس لیے اُنھوں نے اس عمدہ مطلب کو برعکس بیان کیا ہے ۔

قولہ ۔ کتب دینی کا پڑھانا واسطے قائم رکھنے عقائد کے نہیں چاہیے ۔ جناب سید الحاج نے محض غلط کہا ہے اور میرے مطلب کو بالکل بدل دیا ہے میری یہ رائے ہے کہ جو اختلاف کہ مسائل مذہبی اور علوم جدیدہ میں بظاہر معلوم ہوتا ہے اور جس کے سبب لوگ مذہب سے بد عقیدہ ہو جاتے ہیں اس کی حفاظت کے لیے کتب موجودہ کافی نہیں ہیں بلاشبہ علم کلام ازسر نو تدوین ہونا چاہیے جو علوم جدیدہ کے مقابلے میں بکار آمد ہو ۔

عقیدۂ بست و سوم

اس عقیدے کے بیان میں بھی جناب سید الحاج اپنی کارسازی سے نہیں چوکے ۔ اُنھوں نے لکھا ہے کہ صرف قرآن کے احکام منصوصہ قابل تسلیم ہو سکتے ہیں بشرطیکہ نیچر اور علوم جدیدہ کے ساتھ مطابق ہوں جو شرط کہ جناب سید الحاج نے لگائی ہے غالباً وہ خود اُن کا عقیدہ ہوگا ۔ میرا تو یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو فطرت اللہ یعنی نیچر اور اس کے کارخانہ قدرت کے برخلاف ہو ۔

قولہ ۔ بہشت میں جانے کے واسطے قید عمل الصالحات کی لگانی باطل ہے ۔ میں تو کسی قید کو باطل نہیں کہتا مگر تین باتیں بلاشبہ کہتا ہوں ۔ ایمان لانا بلاشبہ ذریعہ نجات ہے ۔ بخشش کے لیے اعمال پر گھمنڈ نہیں چاہیے ۔ خدا کی رحمت پر بھروسا ہے ۔

سوائے شرک کے سب گناہوں کو خدا معاف کرے گا۔ غالباً کوئی مسلمان سوائے جناب سید الحاج کے ایسا نہ ہوگا جو ان تیوں باتوں پر اعتقاد نہ رکھتا ہوگا۔ قال رسول اللہ صلعم من قال لا الہ الا اللہ مستیقنا بھا قلبہ فدخل الجنۃ و ان سرق علی رغم انف ابی ذر۔

عقیدۂ بست و چہارم

اس عقیدے میں تو جناب سید الحاج نے قیامت ہی کر دی ہے کیوں کہ جھوٹ لکھنے اور اتہام کرنے کی کوئی حد باقی نہیں رہی اور نہ خدا کا خوف کیا ہے نہ رسول سے شرم کی ہے اس لیے ہم اُن کے الفاظ موٹے قلم سے لکھتے ہیں اور اُس کے قائل پر لعنت بھیجتے جاتے ہیں تاکہ جو اُس کا مستحق ہو اُس کے اوپر پڑے۔

قولہ۔ کوئی فعل اگرچہ شعار کفر ہی میں سے کیوں نہ ہو مثلاً۔

انکار کرنا نبوت انبیاء سابقین کا۔

لعنت اللہ علی قائلہ و علی معتقدہ۔

یا کتب سماویہ سابقہ کا۔ یا وجود ملائکہ کا۔

لعنت اللہ علی قائلہ و علی معتقدہ۔

لعنت اللہ علی قائلہ و علی معتقدہ۔

یا معاذ اللہ قرآن شریف کا عمداً بول و براز میں آلودہ کر دینا یا پھینک دینا۔

لعنت اللہ علی قائلہ و علی معتقدہ۔

یا حلال کو حرام اور حرام کو حلال ٹھہرانا باوجود قطعیت نص کے۔

لعنت اللہ علی قائلہ و علی معتقدہ۔

یا کسی نبی کو معاذ اللہ گالی دینا ۔
لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علی معتقدہ ۔
یا بہشت و دوزخ اور قیامت آنے کا منکر ہو جانا ۔
لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ ۔
یا ضروریات دین کا انکار کرنا ۔
لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ ۔
کسی آدمی کو کافر نہیں بناتا ۔

کہاں ہیں میرے یہ اقوال اور کہاں ہیں میری یہ تمثیلیں جو جناب سید الحاج نے ــــــــــ کو بھی مات کرکر میری نسبت منسوب کیے ہیں ۔ میرا قول وہی ہے جو امام ابو حنیفہ رحمۃاللہ علیہ کا ہے لا نکفر اھل القبلۃ ۔ میرا وہی قول ہے جو تمام اکابر دین کا ہے کہ اصل ایمان تصدیق قلبی ہے اور جب تک کہ وہ تصدیق انسان کے دل میں ہے کوئی فعل اس کا اس کو بینہ و بین اللہ کافر نہیں کرتا ۔ دیکھو کہ جناب سید الحاج برابر کفر کا اتہام کرتے ہیں مگر ہم بدستور اُن کو مسلمان اور بزرگ اور حاجی اور سید الحاج سمجھتے ہیں اور اُن کے کسی فعل سے اُن کو کافر نہیں کہتے ۔

نسبت سجدہ بت و قشقہ کے میں نے کچھ نہیں لکھا ہے ۔ زنار کی نسبت بہ تحت بیان حدیث من تشبہ بقوم فھو منھم کے یہ لکھا ہے کہ بعض عالموں نے مشابہت سے مشابہت فی خصوصیات الدین مراد لی ہے مثلاً زنار پہننا یا صلیب رکھنا یا ٹیکہ لگانا یا اعیاد کفار کو بطور عید اختیار کرنا یا اس میں شریک ہونا ۔ اگرچہ یہ رائیں کسی قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں مگر میں اُن کو پسند نہیں کرتا اور نہ حدیث کی یہ مراد قرار دیتا ہوں اس لیے کہ میرے نزدیک قطعیات سے یہ بات ثابت ہے کہ جو شخص

لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر دل سے یقین رکھتا ہے اُس کا کوئی فعل یقین مذکور کے اُس کو کافر نہیں کر سکتا ۔ پس اگر اُس قول پر جس پر ابو جہل کی نجات منحصر تھی اُس کو یقین ہے تو گو وہ کسی قوم کے ساتھ تشابہ کرے ولو فی خصوصیات الدین و شعایرالکفر کالزنار والصلیب والاعیاد وہ کافر نہیں ہو سکتا ۔ کیا ہم دیوالی دسہرہ میں اپنے ہندو دوستوں سے اور نوروز میں اپنے پارسی دوستوں سے اور بڑے دن میں اپنے عیسائی دوستوں سے مل کر اور معاشرت و تمدن کی خوشی حاصل کر کر کافر ہو جاویں گے ۔ نعوذ باللہ منہا ۔

بُت کو سجدہ کرنا ، سیتلا کے تھان کو سجدہ کرنا ، مدار صاحب کی چھڑیوں کو پوجنا ، اولیاء اللہ کی قبروں کو سجدہ کرنا ، اُن کا طواف کرنا سب برابر ہیں ۔ ہزاروں مسلمان یہ باتیں کرتے ہیں میں تو اُن کو کافر نہیں جانتا کیوں کہ مسجود میں جب تک الہ ہونے کا یقین نہ ہو اُس وقت تک اُن کے سجدہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا ۔ ہاں بلاشبہ نہایت سخت گناہ کبیرہ ہے اور یہی تحقیق علمائے محققین کی ہے ۔ خدا کرے کہ ہمارے زمانے کے جناب سید الحاج نیک دلی سے ان امور پر غور کریں ۔

عقیدۂ بست و پنجم

جناب سید الحاج نے اس عقیدے میں جو اتہام کیے ہیں وہ بھی قولہ قولہ کرکے بیان کیے جاویں گے ۔

قولہ ۔ ترک دنیا و زہد و کسر نفسی و شب بے داری و روزہ داری ۔ کثرت نماز نفل وغیرہ اذکار و اشغال و وظائف جس قدر کہ معمول اور مرسوم ہیں سب بے فائدہ ہیں ۔ اگر جناب سید الحاج نے یہ عقیدہ اپنا بیان کیا ہے تو خیر جو عقیدہ اُن کا ہو وہ ہو اور اگر میرا عقیدہ بیان کیا ہے تو میرا تو عقیدہ

یہ ہے کہ رہبانیت اسلام میں ممنوع ہے ۔ لا رھبانیۃ فی الاسلام اور سوائے اوراد ما ثورہ کے اور سوائے اس زھد و تقویٰ کے جس کی ھدایت جناب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ھے اور سب بدعت ھے ۔

قولہ ۔ مثلاً روزہ تیس روز کا بالخصوص رمضان میں وہ بھی گرمی کے موسم میں فرض نہ ٹھہرے گا ۔ لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ ۔ میرا یہ قول اور عقیدہ نہیں ھے ۔ جتنے روزے کہ فرض اور سنت ھیں وہ بالکل نیچر کے مطابق ھیں ۔ ھاں بدعتیوں نے جو بغیر اللہ روزے نکالے ھیں جیسے سوا پہر کا روزہ علی رض مشکل کشا کا اور تین دن کا طے کا روزہ اور مثل اس کے ان کو بدعت اور خلاف نیچر جانتا ھوں ۔

قولہ ۔ تھوڑی سی شراب جو پکا متوالا نہ کر دے یا اس قدر جوا کھیلنا جو بے قید نہ بناوے حرام اور ممنوع نہ ھوگا ۔ لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ ۔ میرا یہ عقیدہ نہیں ھے ۔

قولہ ۔ تصویر مجسم بنانا جو واسطے یادگاری کے ھو حرام اور ممنوع نہ ھوگا ۔ میں نے اس امر کی نسبت کہ تصویر مجسم یا غیر مجسم شرعاً جائز ھے یا غیر جائز کبھی کچھ نہیں کہا ۔ ھاں میں اس قسم کی یادگاریوں کو پسند کرتا ھوں اگر وہ شرعی گناہ ھیں تو میرا ان کو پسند کرنا ایسا ھی ہے جیسا کہ میں شامت اعمال سے اور گناہ کی باتوں کو پسند کرتا ھوں :

نا کردہ گناہ در جہاں کیست بگو
آں کس کہ گنہ نکرد چوں زیست بگو

قولہ ۔ قرآن شریف میں صرف لفظ صلٰوۃ و زکٰوۃ کا وارد ھے اس کی زیادہ تصریح نہیں ھے الیٰ قولہ ۔ اسی طرح نماز مرسوم اور معمول کو اختیار کیا جاوے تو وھی ظلمت اور ضلالت تقلید کی اور

کفر محض کا اختیار کرنا ہوگا ۔ لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہٖ نہ میرا یہ قول ہے اور نہ میرا یہ اعتقاد ہے ۔

قولہ ۔ صلٰوۃ سے مراد مطلق دعا پڑہ لینی ہوگی اور وہی واسطے ادائے فرض کافی ہے باقی جو ترکیب صلٰوۃ پنج گانہ کی مقرر ہے وہ اصول مخترعہ و فقہ محدثہ و احادیث موضوعہ و اجماع مردود کا اتباع ہے اور اسی کا نام کفر ہے ۔ لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہٖ ۔ نہ میرا یہ قول ہے اور نہ میرا یہ اعتقاد ۔

قولہ ۔ باقی زکٰوۃ ۔ اس کی مقدار بقدر چالیسویں حصہ مال کے مقرر کرنی اور اس کے مسائل سے فتاو ہائے فقیہہ کا معمور ہونا وہی ظلمت اور ضلالت ۔ کفر اور شرک ہے ۔ لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہٖ ۔ نہ میرا یہ قول ہے نہ میرا یہ اعتقاد ہے ۔

قولہ‘ ۔ حج خانہ کعبہ الخ ۔ حج خانہ کعبہ کو میں فرض سمجھتا ہوں من استطاع الیہ سبیلا مگر سودی روپیہ قرض لے کر مکہ جانے سے لنڈن کا جانا بہتر جانتا ہوں اور حاجی جی کہلانے کی خوشی حاصل کرنے کو اور اس خوشی میں پھولنے کو اور جھوٹی بشارات بیان کرنے کو اور کسی خادم کے فریب میں آ کر سند اور خطاب لینے کو اور ان جھوٹی باتوں پر ناز کرنے کو البتہ میں حرام سمجھتا ہوں ۔

جو بدعات کہ مکہ معظمہ میں ہوتی ہیں اور جو خلاف شرع رسول خدا صلعم ہیں وہ اس وجہ سے کہ مکہ والے کرتے ہیں جائز نہیں ہو سکتیں ۔ لونڈی اور غلام جس طرح کہ مکہ میں بیچے جاتے ہیں اور خواجہ سراء بنائے جاتے ہیں اور مکہ معظمہ اور روضہ منورہ جناب رسول خدا صلعم میں خواجہ سراء معین ہیں یہ سب خلاف شرع ہیں اور جو مسلمان ہیئے کے پھوٹنے اور دل کی

آنکھوں کے اندھے اُن کو اچھا جانتے ھیں محض جاھل ھیں ۔ روضہ مطہرہ رسول خدا صلعم پر خواجہ سراؤں کا متعین کرنا میری دانست میں ایسی بے ادبی ھے کہ اُس سے زیادہ اور کوئی بے ادبی نہیں ہو سکتی ۔ و للناس فی ما یعشقون مذاھب ۔

عقیدۂ بست و ششم

آیت خلق سبع سمٰوات طباقا سے مراد سات آسمان نہیں ھیں بلکہ وہ آیت علوم جدیدہ کے خلاف ھے ۔ یہ اعتقاد جناب سید الحاج کا میرے اعتقاد میں تو علوم جدیدہ بالکل اُس آیت کے مطابق ھیں ۔

عقیدۂ بست و ھفتم

جو ترتیب پیدائش انسان کے نطفہ سے بچہ تک قرآن شریف میں وارد ھے اور مفسرین نے معنی اُس کے بیان کیے ھیں ۔ وہ علوم جدیدہ کے خلاف ھے لہٰذا نا قابل تسلیم ھے ۔ لعنت اللہ علٰی قائلہ و علٰی معتقدہ ۔ میرا تو یہ قول ھے کہ قرآن مجید میں جو کچھ وارد ھے وہ بالکل تشریح اور علوم جدیدہ کے مطابق ھے مگر مفسرین نے اُس کے معنی بیان کرنے میں غلطی کی ھے معلوم ہوتا ھے ۔ کہ جناب سید الحاج خدا کو اور مفسرین کو یا پیغمبر صلعم کو اور مفسرین کو ایک مرتبہ میں سمجھتے ھیں اور اس لیے قرآن اور تفسیر میں کچھ فرق نہیں کرتے ۔

عقیدۂ بست و ھشتم

منخنقہ کی حرمت قرآن میں منصوص نہیں ھے لہٰذا حلال ھے ۔ لعنت اللہ علٰی قائلہ و علٰی معتقدہ ۔ یہ لعنت اس واسطے کہی ھے کہ اس عقیدہ میں جو عام لفظ بیان کیے ھیں وہ کذب اور اتہام ھے ۔ میرا ھرگز اعتقاد نہیں ھے کہ عموماً منخنقہ

حلال ہے ۔ یہ بھی میں نے نہیں کہا کہ حرمت منخنقہ منصوص نہیں ہے صرف ایک خاص آیت کے معنوں میں بحث کی ہے کہ خاص آیت میں طیور منخنقہ کی حرمت منصوص نہیں ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ اگر کوئی شخص یہ بات کہے کہ آیتہ کریمہ اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم و لا الضالین ۔ میں حرمت زنا منصوص نہیں اور اُس شخص کا عقیدہ جناب سید الحاج یہ قرار دیں کہ اُس کے عقیدہ میں زنا کی حرمت قرآن میں منصوص نہیں ہے جناب سید الحاج کو مسلمانوں پر اتہام کرنے میں ذرا خدا کا بھی ڈر کرنا چاہیے۔

عقیدۂ بست و نہم

ایک سے زیادہ ازواج منع ہیں ۔

لعنت اللہ علیٰ قائلہ و علیٰ معتقدہ ۔

عقیدۂ سی ام

معراج جسمانی بے اصل ہے صرف خواب میں مسجد اقصیٰ نظر آ گئی تھی دگر ہیچ اور شق صدر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی بے اصل ہے ۔ ضد سے ایک شخص دوسرے کی بات کو بگاڑ کر اور اصلیت چھپا کر دوسرے پیرایہ میں بیان کر سکتا ہے ۔ اصل اس کی صرف اتنی ہے کہ نسبت معراج جناب رسول خدا صلعم کے تین مذہب ہیں :

اول : مذہب حضرت عائشہ صدیقہؓ اور بعض صحابہ کا جو اسبات کے قائل ہیں کہ معراج روحانی تھی نہ جسمانی ۔

دوسرا : مذہب چند اکابر دین کا ہے اور وہ یہ ہے کہ معراج بیت المقدس تک جسمانی تھی اور وہاں سے ملاء اعلیٰ تک روحانی ۔

تیسرا : مذہب عام جو سب میں مشہور ہے کہ تمام معراج جسمانی تھی ۔ میری یہ رائے ہے کہ جہاں تک اس مسئلہ پر اور قرآن مجید و احادیث پر غور کیا جاتا ہے تو مذہب حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ٹھیک اور درست معلوم ہوتا ہے وہی مذہب میں نے اختیار کیا ہے ۔ پس جو شخص اس معاملہ میں جو الفاظ طنز میری نسبت کہتا ہے در حقیقت حضرت عائشہ صدیقہؓ اور بعض صحابہ کی نسبت کہتا ہے جن کا وہ مذہب ہے ۔

شق صدر کی نسبت بھی چند مذہب ہیں ۔ بعضوں کا قول ہے کہ پانچ دفعہ شق صدر واقعہ ہوا اکثروں کا قول ہے کہ ایک دفعہ ایام طفولیت میں واقع ہوا ۔ پادریوں نے ان روایات ضعیفہ غیر معتبرہ کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ نعوذ باللہ آں حضرت صلعم کو صرع کی بیماری تھی اور حالت صرع میں جو کیفیت واقع ہوتی تھی اسی کو راویوں نے شق صدر تعبیر کیا ہے ۔ میں نے ان تمام روایتوں کی بقدر اپنی طاقت کے تحقیقات کی اور معلوم ہوا کہ وہ روایتیں محض نامعتبر ہیں ۔ تیسرا مذہب محققین کا یہ تھا کہ واقعہ شق صدر ایک جزو ہے اُن تمام واقعات کا جو شب معراج کو واقع ہوئے تھے یہی روایت میرے نزدیک صحیح و معتبر تھی ۔ یہی مذہب میں نے اختیار کیا ہے ۔ پس اب جناب سید الحاج اپنے دل کے بخارات نکالنے کو جو چاہیں سو لکھیں ۔ خدا اُن سے سمجھے گا اور جو کہ وہ دلوں کا حال جاننے والا ہے اُس کے سامنے ریاکاری کسی کی پیش نہ جاوے گی ۔ میں اپنے اعمال و نیت کی ضرور جزا یا سزا پاؤں گا اور جناب سید الحاج اپنے اعمال و نیت کی ضرور جزا یا سزا پاویں گے ۔ نہ وہ میری قبر میں سوویں گے نہ میں اُن کی قبر میں سوؤں گا ۔ پس اتنی بات

کو جتنا وہ چاہیں بڑھا کر لکھیں ۔

مجھے اُمید ہے کہ جو کوئی میری اس تحریر کو دیکھے گا تعجب کرے گا کہ جناب سید الحاج نے کیوں ایسے سخت اور محض غلط بہتان مجھ پر کیے ہیں ، مگر ظاہرا اُس کے دو سبب معلوم ہوتے ہیں ۔ اول صرف اُس خیالی اور بے اصل خوشی کا حاصل کرنا کہ لوگ جناب سید الحاج کو کہیں کہ واہ کیا مسلمان ہیں ۔ حضرت مسلمان عالم ایسے ہی ہوتے ہیں ۔ جب بدایوں میں تشریف لے جاتے ہوں گے تو دو چار محلہ کے آدمی آن کر کہتے ہوں گے کہ واہ کیا لکھا ہے اور جناب سید الحاج خوش ہوتے ہوں گے ، دگر ہیچ ۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ جناب سید الحاج نے جب یہ رسالہ لکھا ہے قریب اُسی زمانے کے حج کو تشریف لے جانے والے تھے ۔ اُنھوں نے خیال کیا ہوگا کہ لاؤ حج کو جاتے ہی ہیں ۔ جتنے گناہ کرنے ہیں سب کر لیں ۔ حج کے بعد تو سب پاک ہو ہی جاویں گے ۔ جیسا کہ بعض آدمی جب مسہل لینا چاہتے ہیں تو خوب بد پرہیزی کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ مسہل سے سب نکل جاوےگی ، مگر جناب سید الحاج کو معلوم کرنا چاہیے کہ حج و زیارت میں جو بشارتیں آپ کو ملی ہوں ملی ہوں اور جو خطاب آپ کو ملا ہو ملا ہو جن کا تذکرہ آپ دن رات فرمایا کرتے ہیں اور حج سے آپ کے سب گناہ معاف ہو گئے ہوں اور شبلیؒ و جنیدؒ کے مرتبہ پر پہنچ گئے ہوں بلکہ اُس سے بھی اعلیٰ ، مگر حق العباد کبھی نہ حج سے بخشے جاتے ہیں اور نہ کسی بشارت سے ۔ پس آپ نے جو اتہام مجھ پر کیے ہیں جب تک میں ہی نہ معاف کروں معاف نہیں ہو سکتے ۔ پس مقتضائے ایمان داری یہ ہے کہ آپ حج در احمد کا احرام باندھیے

اور گناهوں کی معافی چاهیے ورنه روز جزا کو آپ کو اپنی کرتوتوں کا مزا معلوم هو جاوے گا ۔ واللہ یھدی من یشاء الٰی صراط المستقیم ۔

خدا، رسول اور قیامت کے متعلق سرسید کے عقائد

(اخبار "صدقِ جدید" لکھنؤ بابت ۷ اکتوبر ۱۹۶۰ء)

لندن سے واپس آنے کے بعد جب سرسید نے اپنا اصلاحی کام شروع کیا اور قوم کی زبون اور ابتر حالت کو بہتر بنانے کا ارادہ کیا اور علی گڈھ میں مسلمانوں کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ کے قیام کا اعلان کیا، تو قوم نے اس مفید کام میں اُن کی مدد کرنے کی بجائے ہر طرف سے اُن پر نہایت زور شور کے ساتھ کفر کے فتووں کی بارش ہونے لگی اور مکہ معظمہ تک سے سرسید کے کفر کے فتوے منگوائے گئے۔ غریب سید کو کافر، ملحد، بے دین بنانے والے علمائے کرام نے سارے ہندوستان کا دورہ کیا اور نہایت کوشش سے ہر جگہ کے مشہور علماء سے سرسید کے کفر پر مہریں لگوائیں۔ اسی سلسلے میں مومنین حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی بانی مدرسہ دیو بند کے پاس بھی پہنچے اور اُن سے درخواست کی کہ آپ بھی سرسید کے کفر کی تصدیق فرما دیجیے تاکہ کسی مسلمان کو اُسے کافر سمجھنے میں کوئی شک و شبہ نہ رہے۔ (اُس زمانہ میں کفر کے فتووں میں یہ دفعہ لازمی ہوتی تھی کہ جس شخص کے متعلق کفر کا فتویٰ دیا جا رہا ہے۔ جو شخص اُسے کافر نہ سمجھے وہ بھی کافر ہے اور اُس کی بیوی پر طلاق ہے) خیر جب علمائے کرام نے اس یقین و اعتماد کے ساتھ سرسید کے کفر کا فتویٰ حضرت مولانا

محمد قاسم کی خدمت میں پیش کیا کہ حضرت مولانا بلا چون و چرا اور بلا تامل اس فتوے پر مہر تصدیق ثبت فرماویں گے ۔ کیوں کہ اس وقت یہ متفق علیہ مسئلہ تھا کہ : مصرع

سید احمد خاں کو کافر جاننا اسلام ہے

لیکن علمائے کرام کی حیرت کی انتہا نہ رہی اور اُن کا منہ کھلا کا کھلا رہ گیا جب اُن کی توقع اور اُمید کے بالکل برخلاف حضرت مولانا نے نہایت سنجیدگی سے فرمایا کہ ٹھہریے ! پہلے میں ذاتی طور پر اس امر کی تحقیق تو کر لوں کہ سید احمد واقعی کافر ہے ؟ یا لوگوں نے اُسے ''کافر'' بنا دیا ہے ؟

اس گفتگو کے بعد حضرت مولانا نے حسب ذیل سوالات لکھ کر سرسید کو بھیجے اور اُن کو لکھا کہ ان کے مختصر جوابات لکھ کر بھیج دیں ۔ یہ سوال اور اُن کے جوابات ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں :

(۱) سوال : خدا کی نسبت آپ کا جو عقیدہ ہو وہ بہت مختصر طور پر چند لفظوں میں لکھ دیں ۔

جواب : خدا تعالیٰ ازلی ، ابدی ، مالک اور صانع تمام کائنات کا ہے ۔

(۲) سوال : حضرت نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق آپ کیا اعتقاد رکھتے ہیں ؟

جواب : بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر ۔

(۳) سوال : قیامت کی بابت آپ کے خیالات کیا ہیں ؟ جواب مختصر ہو ؟

جواب : قیامت برحق ہے ۔

سرسید کی طرف سے ہر سہ امور کے متعلق یہ جواب موصول

ہونے پر حضرت مولانا نے علمائے کرام سے فرمایا ہے کہ "کیا تم ایسے شخص کے کفر پر مجھ سے دستخط کرانا چاہتے ہو جو پکا مسلمان ہے؟ جاؤ میں قیامت تک اس فتوے پر دستخط نہیں کروں گا۔"

استجابت دعا اور سرسید

(از ”آخری مضامین سرسید“)

مرزا غلام احمد صاحب قادیانی نے جو اشتہار ۲۵ جون ۱۸۹۷ء کو جاری کیا ہے ۔ اس میں لکھا ہے کہ ”ایک فرقہ نیچریہ مسلمانوں کی گردشِ ایام سے پیدا ہو گیا ہے ۔ یہ لوگ قبولیت دعا سے منکر ہیں ۔“

ہم جناب مرزا صاحب سے عرض کرتے ہیں کہ یہ خیال آپ کا صحیح نہیں ہے جس کو آپ نیچریہ فرقہ بناتے ہیں ۔ وہ تو ہر ایک شخص کی دعا کے قبول ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور وہ یقین کرتا ہے کہ خدا مستجاب الدعوات ہے اور وہ ہر ایک بندے کی دعا کو قبول کرتا ہے ، مگر دعا کے قبول ہونے کا مطلب وہ یہ بتاتے ہیں کہ اگر مسئول عنہ مقدر میں ہے تو ہو جاتا ہے اور اگر اس کا ہونا مقدر میں نہیں ہے ۔ تو خدا دعا قبول کرکے دعا مانگنے والے کو ثواب آخرت دیتا ہے مگر کسی کی دعا کو وہ رد نہیں کرتا ۔ پس اُن کے عقیدہ کے موافق ہر شخص کی دعا قبول ہوتی ہے ۔ کسی کی دعا رد نہیں ہوتی ۔ آپ کا یہ لکھنا کہ یہ لوگ قبولیت دعا کے منکر ہیں ۔۔ اس لائق ہے کہ اس پر کسی وقت خاص میں آپ دوبارہ غور فرماویں گے ۔

دعا اور اس کی قبولیت

(منقول از رسالہ " الدعاء والاستجابہ")

اس مضمون میں سرسید نے بہت واضح طور پر بتایا ہے
کہ دعا کے متعلق اُن کا خیال اور عقیدہ کیا ہے اور وہ
دعا کی قبولیت کے کیا معنی لیتے ہیں اور اس باب
میں قرآن مجید کی آیات کی کیا تاویل کرتے ہیں ۔ ہمیں
اس سے بحث نہیں کہ سرسید کا یہ عقیدہ درست ہے یا
نہیں ۔ ہم تو اسے سرسید کے ایک مضمون کی حیثیت
سے یہاں درج کر رہے ہیں ۔ (شیخ محمد اسماعیل پانی پتی)

دعا اور ندا دو لفظ مترادف ہیں اور اُن کے لغوی معنی پکارنے کے ہیں ۔ حضرت ذکریا علیہ السلام کے حال میں ایک جگہ خدا نے فرمایا ۔ و ذکریا اذ نادیٰ ربہ' اور یہ کافی ثبوت اس بات کا ہے کہ دعا اور ندا دو مترادف لفظ ہیں ۔ خدا کو پکارنا اُس کی طرف متوجہ ہونا اور اُس کو حاضر سمجھنا اور اُس کے الہ اور معبود برحق ہونے کا اقرار کرنا ہے ۔ پس جو شخص کہ اس طرح پر خدا کو پکارتا ہے خدا اُس کو قبول کرتا ہے قال اللہ تعالیٰ و قال ربکم ادعونی استجب لکم ۔ (آیت ٦٢ ، المومن ٤٠)

اور دوسری جگہ فرمایا ہے و اذا سئالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان فالیستجیبولہ و لیؤمنوا بی لعلھم یرشدون ۔ (آیت ١٨٢ ، البقر ٢)

غرض کہ لفظ دعا اور ندا میں بلحاظ اُس کے حقیقی معنی کے امر مسئول عنہ[1] داخل نہیں ہوتا ـ بلکہ وہ علیحدہ بیان کیا جاتا ہے جیسے کہ ان دو آیتوں میں ہے پہلی آیت یہ ہے ـ ھنالک دعا زکریا ربہ' قال رب ھب لی من لدنک ذریۃً طیبۃً انک سمیع الدعاء ـ (آیت ۳۳ ، آل عمران ۳)

اور دوسری آیت یہ ہے ـ و ذکریا اذ نادیٰ ربہ' رب لا تذرنی فرداً و انت خیر الوارثین ـ (آیت ۸۹ ، الانبیاء ۲۱)
بہت جگہ قرآن مجید میں بغیر لفظ دعا کے سوال کیا گیا ہے اور حاجت چاہی گئی ہے جیسے حضرت ابراھیم علیہ السلام نے کہا رب ھب لی من الصالحین فبشرناہ بغلام حلیم ـ (آیت ۹۸ و ۹۹ ، الصافات ۳۷)

اور سورۃ النمل میں جو آیت ہے امن یجیب المضطر اذا دعاہ و یکشف السوء ـ (آیت ۶۳ ، النمل ۲۷) اس میں بھی لفظ دعا اُنھیں معنوں میں آیا ہے ـ جو اور آیتوں میں آیا ہے اور مسئول عنہ پر بولا نہیں گیا ہے بلکہ اُس کا مطلب ہے کہ اذا دعاہ بکذا و کذا ـ

لیکن اگر خدا سے کچھ مانگا جائے اور سوال کیا جائے تو اُس حالت میں بھی خدا کی طرف متوجہ ہونا اور اُس کو معبود برحق، سمجھنا لازم آتا ہے اور لفظ ندا لفظاً یا معناً اُس پر مصدر ہوتا ہے اس لیے دعا کا لفظ مسئول عنہ پر بھی بولا جاتا ہے اور لفظ دعا کے معنی الابتہال الی اللہ بالسوال کے ہو جاتے ھیں ـ یعنی، عاجزی کے ساتھ خدا سے کچھ مانگنے کے اور یہی سبب ہے کہ دعا کو بمعنی اول لو یا بمعنی ثانی عبادت کہا گیا ہے ـ

۱ـ کام جس کی بابت سوال کیا گیا ـ

چناں چه اس آیت میں و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین ۔ (آیت ۶۲ ، المومن ۴۰)

عبادت کا لفظ مترادف دعا کے آیا هے ۔ اس لیے که شروع آیت میں اُدعونی کا لفظ هے تو اُس کی مناسبت سے یستکبرون کے بعد عن دعائی آتا ۔ مگر وهاں عن عبادتی آیا هے جو کافی ثبوت هے که دعا اور عبادت مترادف لفظ هیں ۔

اسی آیت کے مطابق دو حدیثیں مشکواۃ شریف میں موجود هیں پہلی حدیث یه هے ۔ عن النعمان بن بشیر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الدعاء هو العبادۃ ثم قراء وقال ربکم ادعونی استجب لکم (رواہ احمدؒ والترمذی وابو داؤد والنسائی وابن ماجه) ۔

دوسری حدیث یه هے ۔ عن انس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الدعاء مخ العبادۃ ۔ (رواہ الترمذی)

باقی رهی استجابت دعا اگر استجابت دعا کے معنی اُس سوال کا پورا کر دینے کے قرار دیے جاویں تو اُس میں دو مشکلیں پیش آتی هیں : اول یه که هزاروں دعائیں نہایت عاجزی اور اضطراری سے کی جاتی هیں ۔ مگر سوال پورا نہیں هوتا ۔ جس کے معنی یه هوتے هیں که دعا قبول نہیں هوئی ۔ حالاں که خدا نے استجابت دعا کا وعدہ کیا هے ۔ دوسرے یه که جو اُمور هونے والے هیں ، وہ مقدر هیں ۔ یعنی علم الٰہی میں هیں اور جو نہیں هونے والے هیں وہ بھی علم الٰہی میں هیں ۔ اُن مقدرات کے برخلاف هرگز نہیں هو سکتا ۔ پس اگر استجابت دعا کے معنی سوال کا پورا هونا قرار دیے جاویں تو خدا کا یه وعدہ که اُدعونی استجب لکم ان سوالوں پر جن کا هونا مقدر نہیں هے کسی طرح صادق نہیں آ سکتا ۔

تقدیر کی دو قسمیں مبرم[1] اور معلق[2] قرار دینا بچوں کی باتیں ھیں اور اس پر بھی کوئی فائدہ مترتب نہیں ھوتا کیوں کہ جس کو تقدیر معلق قرار دیا جاتا ھے وہ بھی بمنزلہ اسی کے ھو جاتی ھے جس کو تقدیر مبرم کہا جاتا ھے۔ معہٰذا ادعونی استجب لکم کا وعدہ عام ھے اور اس میں کوئی چیز اور کوئی شخص مستثنٰی نہیں ھے اور جب کہ یہ ثابت ھے کہ حصولِ سوال منحصر مقدر پر ھے تو استجابت دعا جس کا وعدہ خدا نے کیا ھے وہ اور کوئی معنی رکھتا ھے۔

ھاں اس میں شبہ نہیں کہ بعض امور جن کا ھونا مقدر میں ھے اور ان کے لیے بھی دعا مانگی جاتی ھے وہ حاصل ھو جاتے ھیں اور ان پر استجابت کا مجازاً اطلاق کیا جا سکتا ھے جیسے کہ اس آیت میں ھنالک دعا ذکریا ربہ' قال رب ھب لی من لدنک ذریۃ طیبۃً انک سمیع الدعاء فنادتہ الملٰئکۃ و ھو قائم یصلی فی المحراب ان اللہ یبشرک بیحیٰی مصدقاً بکلمۃ من اللہ و سیداً و حصوراً و نبیاً من الصٰلحین۔ (آیت ۳۳ و ۳۴، آل عمران ۳)

اور جیسے کہ اس آیت میں ھے و زکریا اذ نادیٰ ربہ رب لا تذرنی فرداً و انت خیر الوارثین۔ فاستجبنا لہ' و وھبنا لہ' یحیٰی و اصلحنا لہ' زوجہ' انھم کانوا یسارعون فی الخیرات و یدعوننا رغباً و رھباً و کانو لنا خاشعین۔ (آیت ۸۹ و ۹۰، الانبیاء ۲۱)

حضرت ذکریا علیہ السلام کے بیٹا پیدا ھونے کو مجازاً

۱۔ محکم و استوار، ابرام مصدر ھے جس کے معنی ھیں محکم کرنا۔
۲۔ لٹکائی گئی، یعنی التوا میں ڈالی گئی۔ اس کا مصدر تعلیق ھے۔

استجابت دعا کہا جاوے گا ۔ کیوں کہ بیٹا ہونا مقدر میں تھا وہ ضرور ہونا تھا ۔

اسی طرح حضرت ابراھیم علیہ السلام کی اس دعا کی نسبت رب ھب لی من الصالحین فبشرناہ بغلام حلیم ۔ (آیت ۹۸ - ۹۹ ، الصافات ۳۷) مجازاً استجابت دعا کہا جاتا ھے ۔ کیوں کہ بیٹا ہونا مقدرات میں سے تھا ۔

اور جب کہ یہ بات محقق ہوئی کہ دعا عبادت ھے ۔ جو دل سے اور خضوع و خشوع سے ہو اُس کے قبول کرنے کا خدا نے وعدہ فرمایا ھے اور وہ کبھی ناقبول نہیں ہوتی ۔ تو استجابت دعا کی ٹھیک مراد عبادت کے مقبول کرنے اور انسان کے دل میں جو حالت کہ صدق دل سے عبادت کرنے میں پیدا ہوتی ھے ۔ اُس کے پیدا ہونے کی ہوئی ۔ و ھذا ما وعد اللہ و ان اللہ لا یخلف المیعاد ۔

قال اللہ تعالیٰ ۔ ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین ۔ (آیت ۱۲۱ ، التوبہ ۹) و قال واصبر فان اللہ لا یضیع اجر المحسنین ۔ (آیت ۱۱۷ ، ھود ۱۱)

انی لا اُضیع عمل عامل منکم من ذکر او اُنثیٰ بعضکم من بعض ۔ (آیت ۱۹۳ ۔ آل عمران ۳)

جو معنی استجابت دعا کے میں نے بیان کیے اُس کے مناسب مشکواۃ میں ایک حدیث ھے ۔ عن ابی سعید الخدری ان النبی صلی اللہ علیہ و سلم قال ما من مسلم یدعوا بدعوۃ لیس فیھا اثم ولا قطیعۃ رحم الا اعطاہ اللہ بھا احد ثلث اما ان یجعل لہ دعوتہ و اما ان یدخرھا لہ فی الآخرۃ و اما ان یصرف عنہ من السوء مثلھا ۔ قالوا اذا فکثر قال اللہ اکثر رواہ احمد ۔ قولہ اما ان یجعل لہ

اس کا یہی مطلب ہے کہ اگر وہ امر مقدر ہے تو وہ ہو جاوے گا وقولہ اما ان یدخرھا فی الآخرۃ یہ اُن ہی امور پر اشارہ ہے جو مقدر نہیں ہیں اور دعا کے عبادت ہونے کے سبب اُس کا ثواب آخرت میں ملے گا۔ و ھذا ھو قولہ تعالیٰ ادعونی استجب لکم و قولہ اما ان یصرف عنہ من السوء کما قال اللہ و یکشف السوء اس سے یہی مراد ہے کہ وہ دعا اُس قوت کو تحریک کرنے والی ہوتی ہے جس سے اُس رنج و مصیبت و اضطرار میں جو مطلب نہ حاصل ہونے سے ہوتا ہے، تسکین دیتی ہے اور جب کہ دعا دل سے اور اپنے تمام فطرتی قواء کو متوجہ کرکے کی جاتی ہے اور خدا کی عظمت اور بے انتہا قدرت کا خیال اپنے دل میں جمایا جاتا ہے تو وہ قوت تحریک میں آتی ہے اور اُن تمام قوتوں پر جن سے اضطرار پیدا ہوا ہے اور اُس مصیبت کا رنج برانگیختہ ہوا ہے۔ اُن سب پر غالب ہو جاتی ہے اور انسان کو صبر و استقلال پیدا ہو جاتا ہے اور ایسی کیفیت کا دل میں پیدا ہونا لازمۂ عبادت ہے اور یہی دعا کا مستجاب ہونا ہے۔

انسان کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ جب اُس پر کوئی مصیبت آتی ہے اور اُس کے دل کو اضطرار ہوتا ہے تو وہ کسی کی طرف استمداد اور استعانت کے لیے رجوع کرتا ہے۔ اگر وہ امر ایسا ہو کہ کوئی انسان اُس کی مدد کر سکتا ہے تو وہ انسان کی طرف رجوع کرتا ہے اور اگر وہ امر کسی انسان کی مدد سے بالاتر ہے تو کسی ایسی ہستی سے امداد چاہتا ہے جو اُس کے نزدیک اُس امر میں مدد کر سکتی ہے، مگر خدا نے ہم کو ایاک نعبد و ایاک نستعین کی تعلیم دی ہے اور اُس کا لازمہ یہ ہے کہ ہم کسی امر میں سوائے خدا کے اور کسی سے

مدد نه چاهیں ۔ وہ امر کیسا هی بڑا یا کیسا هی چھوٹا هو۔

مشکواۃ میں یہ حدیث حضرت انس رضی‌اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے ۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم لیسال احدکم ربہ‘ حاجتہ کلها حتی یسال شسع نعلہ اذا نقطع یعنی ہر شخص اپنی تمام حاجتیں خدا هی سے مانگے یہاں تک کہ اگر اُس کی جوتی کا تسمہ ٹوٹ جاوے تو اُس کو بھی خدا سے مانگے ۔ پس دعا سے مقصد یہ ہے کہ ہر حال میں بندے کو خدا سے تعلق اور ہر امر میں اُسی کی طرف رجوع رہے نہ کسی غیر کی طرف ۔

جو لوگ کہ حقیقت دعا سے اور جو حکمت اُس میں ہے اُس سے ناواقف ہیں وہ کہہ سکتے ہیں کہ جب یہ امر مسلم ہے کہ جو مقدر نہیں ہے وہ نہیں ہونے کا تو دعا سے کیا فائدہ ہے ، مگر اس میں چند نا سمجھیاں ہیں ۔ اول تو یہ معلوم نہیں کہ وہ مقدر ہے یا نہیں ۔ دوسرے یہ کہ وہ ایسا کہنے میں فطرتِ انسانی کو بھول جاتے ہیں کہ انسان کی فطرت میں یہ امر داخل ہے کہ حالتِ اضطرار میں یا حصول مطلب کے لیے دوسرے سے استمداد کی خواہش رکھتا ہے ۔ بلا خیال اُس کے کہ وہ ہوگا یا نہیں اور انسان کی یہ فطرت اُس سے جدا نہیں ہو سکتی اور بمقتضائے اُس کی فطرت کے اُس کو کہا گیا ہے کہ خدا ہی سے مانگو جو مانگو ۔ واللہ یعلم انها مقدر ام لا فان لم یکن مقدرا یعطیک ثوابها و یدخرها لک فی الآخرۃ فاما فی الدنیا یصرف عنک من السوء مثلها ۔ فانظر ما تفعل فی امور دنیاک انت تسعی بکمال جهدوا وابتهال فی حصولها و تعلم انها لا تحصل ان لم یکن مقدراً فاف لک ان قصرت فی الدعاء الی اللہ عز وجل مع ان اللہ وعدک احدی ثلث

اما ان یعجل لک دعوتک و اما ان یدخرهالک فی الآخرة ۔ و اما ان یصرف عنک من السوء مثلها و لهذا قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من لم یسال الله یغضب علیه ۔ (رواه ابو هریره) مشکواة

و هذه دعائی الی الله

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم ۔ (آیت ۱۲۱ ، البقره ۲)

ربنا واجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا آمة مسملة لک و ارنا مناسکنا و تب علینا انک انت التواب الرحیم ، (آیت ۱۲۲ ۔ البقره ۲) ۔

ربنا آتنا فی الدنیا و ما له' فی الآخرة من خلاق ۔ (آیت ۱۹۶ ، البقره ۲)

ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار ۔ (آیت ۱۹۷ ، البقره ۲)

ربنا لا تواخذنا ان نسینا او اخطانا ربنا و لا تحمل علینا اصراً کما حملته' علی الذین من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا وا غفرلنا وا رحمنا انت مولانا فا نصرنا علی القوم ا لکافرین ۔ (آیت ۲۸۶ ۔ البقره ۲)

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب ۔ (آیت ۹ ، آل عمران ۳)

ربنا اننا آمنا فاغفرلنا ذنوبنا و قنا عذاب النار۔ (آیت ۱۶ ، آل عمران ۳)

ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا

مع الشاھدین ـ (آیت ۳۹ ـ آل عمران ۳)

ربنا اغفرلنا ذنوبنا و اسرافنا فی امرنا و ثبت اقدامنا وانصرنا علی القوم الکافرین ـ (آیت ۱۴۱ ، آل عمران ۳)

ربنا ما خلقت ھذا باطلاً سبحانک فقنا عذاب النار ـ (آیت ۱۸۸ ، آل عمران ۳)

ربنا اننا سمعنا منادیاً ینادی للایمان ان آمنوا بربکم فآمنا ـ ربنا فاغفرلنا ذنوبنا و کفر عنا سیآتنا و توفنا مع الابرار ـ (آیت ۱۹۹ و ۱۹۱ ، آل عمران ۳)

ربنا و آتنا ما وعدتنا علیٰ رسلک ولا تخزنا یوم القیامة انک لا تخلف المیعاد ـ (آیت ۱۹۲ ، آل عمران ۳)

ربنا آمنا فاکتبنا مع الشاھدین ـ (آیت ۸۹ ، المائدہ ۵)

ربنا انزل علینا مائدة من السماء تکون لنا عیداً لا اولنا و آخرنا و آیة منک وارزقنا و انت خیر الرازقین ـ (آیت ۱۱۳ ، المائدہ ۵)

ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخاسرین ـ (آیت ۲۲ ـ اعراف ۷)

ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین ـ (آیت ۴۵ ، اعراف ۷)

ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین ـ (آیت ۸۷ ، اعراف ۷)

ربنا افرغ علینا صبراً و توفنا مسلمین ـ (آیت ۱۲۳ ، اعراف ۷)

ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمین ـ (آیت ۸۵ ـ یونس ۱۰)

ربنا آتنا من لدنک رحمة و ھیئی لنا من امرنا رشداً (آیت ۹ ، کہف ۱۸)

ربنا آمنا فاغفرلنا وارحمنا و انت خیر الراحمین

(آیت ۱۱۱ ـ المومنون ۲۳) ـ

ربنا هب لنا من ازواجنا و ذریاتنا قرة اعین واجعلنا للمتقین اماماً ـ (آیت ۷۴ ، فرقان ۲۵)

ربنا اغفرلنا و لاخوا ننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلاً للذین آمنوا ربنا انک رؤف الرحیم ـ (آیت ۱۰ ، الحشر ۵۹)

ربنا علیک توکلنا و الیک انبنا و الیک المصیر ـ (آیت ۴ ، الممتحنه)

ربنا لا تجعلنا فتنة للذین کفروا واغفرلنا ربنا انک انت العزیز الحکیم ـ (آیت ۵ الممتحنه ۶۰)

ربنا اتمم لنا نورنا واغفرلنا انک علیٰ کل شئی قدیر ـ (آیت ۸ ، التحریم ۶۶) ـ

وحی الٰہی اور نبوت کی حقیقت

وحی تو وہی ہوتی ہے جو خدا سے پیغمبر کو دی جاتی ہے مگر اگلے مفسروں نے اس کا بیان کہ وہ کیوں کر دی جاتی ہے ٹھیک طور پر نہیں کیا۔ انھوں نے خدا و رسول کو دنیا کے بادشاہ اور وزیر کی مانند اور وحی کو بادشاہ کے کلام یا حکم یا پیغام کی مانند سمجھا ہے اور جبرئیل کو ایک مجسم فرشتہ۔ بادشاہ و وزیر میں ایلچی پیغام لے جانے والا قرار دیا ہے۔

امام فخرالدین رازی تفسیر کبیر میں ارقام فرماتے ہیں کہ آسمان پر جبرئیل خدا کا کلام سن کر آنحضرت پر آترتے تھے اور وہ پیغام کہہ دیتے تھے پھر اس تقریر پر اُن کو یہ مشکل پیش آئی کہ خدا کے کلام میں تو حروف اور آواز نہیں ہے۔ پھر جبرئیل نے وہ کیوں کر سنا ہوگا پھر اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ممکن ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبرئیل میں ایسی سماعت پیدا کی ہو جو خدا کا کلام سن لیتا ہو۔ پھر اس میں یہ قدرت رکھی ہو کہ وہ عبارت میں اس کی تعبیر کر سکے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خدا نے لوح محفوظ میں اسی ترتیب سے قرآن پیدا کر دیا ہو اور جبرئیل نے اس کو پڑھ کر یاد کر لیا ہو۔ یا یہ ہوا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں ٹھہر ٹھہر کر نکالی ہوں اور جبرئیل نے بھی اسی کے ساتھ آواز ملا لی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جبرئیل کو بتا دیا ہو کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کر دیتی ہے۔

یہ تقریریں ہمارے علمائے قدیم کی اسی قسم کی تقریریں ہیں جن

پر آج لوگ ھنستے ھیں اور قرآن مجید اور مذھب اسلام کو مثل اس تقریر کے لغو سمجھتے ھیں ۔ امام صاحب نے اس بات پر غور نہیں فرمایا ھے کہ خدا تعالیٰ نے آنحضرت ھی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ میں سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم میں سے وہ اونچی نیچی آوازیں نکلتی تھیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہیں پیدا کی جو خدا کا کلام سن لیتے اور سمجھ لیتے تاکہ اس تکلیف کی کہ جبرئیل سنیں پھر اس کی عبارت بنائیں پھر آنحضرت کو آ کر سنائیں حاجت نہ رھتی اس کی بھی تشریح امام صاحب نے نہیں فرمائی کہ ان اونچی نیچی آوازوں سے آواز ملا لینے کے بعد جبرئیل کو خدا نے کیوں کر بتایا کہ یہ وھی عبارت ھے ۔ آیا انھی نیچی اونچی آوازوں سے ، ان سے تو جاننا محال تھا کیوں کہ دور لازم آتا ھے ۔ پھر اورکسی طرح بتایا ھوگا ۔ مگر پہلے ھی اسی طرح بتایا ھوتا ۔ ولا شک ان ھذا صفوات لیس لھا فی الاسلام نصیب ۔ نبوت کو بھی علماء متقدمین نے ایک عہدہ سمجھا ھے کہ خدا جس کو چاھتا ھے یا جس کو منتخب کرتا ھے ، دے دیتا ھے جیسے بادشاہ اپنے بندوں میں سے کسی کو وزیر کسی کو دیوان کسی کو بخشی کر دیتا ھے اور وہ کسی منصب کو لے کر وہ کام شروع کرتا ھے اور مبعوث ھونے کے ٹھیک یہی معنی انھوں نے سمجھے ھیں ۔

مگر میری سمجھ یہ نہیں ھے ۔ میں نبوت کو ایک فطری چیز سمجھتا ھوں ۔ نبی گو اپنی ماں کے پیٹ ھی میں کیوں نہ ھو نبی ھوتا ھے ۔ النبی نبی ولوکان فی بطن امہ ۔ جب پیدا ھوتا ھے تو نبی ھی پیدا ھوتا ھے ۔ جب مرتا ھے تو نبی ھی مرتا ھے ۔

نبی کا لفظ یہودیوں میں زیادہ تر مستعمل تھا وہ اس کو لفظ

نباہ سے مشتق کرتے تھے ۔ جس کے معنی خبر دینے کے ھیں ۔ وہ
اس بات کے قائل تھے کہ انبیاء مثل نجومیوں کے دنیا کی باتوں میں
سے غیب کی بات یا آئندہ ھونے والی باتیں بتا دیتے ھیں ۔ شاید اتنا
فرق سمجھتے ھوں کہ نجومی ستاروں کے حساب یا شیطانوں کے
اسرار بتاتے تھے اور انبیاء ربانی کرشمہ سے ۔ پس جو شخص کہ
پیشین گوئی نہیں کرتا تھا اس کو نبیؑ یا پیغمبر نہیں کہتے تھے ۔
مگر اسلام میں اور مسلمانوں میں یہ خیال نہیں ھے وہ ان سب کو
جن پر خدا نے وحی نازل کی ھے نبی جانتے ھیں اور پیغمبر مانتے
ھیں ۔ گو کہ اس نے کوئی بھی پیشین گوئی نہ کی ھو ۔ بلکہ مذھب
اسلام تو یہ بتاتا ھے کہ لا یعلم الغیب الا ھو ۔ یہی سبب ھے
کہ قرآن مجید میں ھر ایک صاحب وحی کو نبی یا پیغمبر کہا گیا ھے۔
جن میں سے اکثر کو جیسے داؤد و سلیمان کو یہودی نبی نہیں کہتے ۔

بہرحال اس لفظی بحث کو جانے دو ۔ نبوت در حقیقت
ایک فطری چیز ھے جو انبیاء میں بمقتضائی ان کی فطرت کے مثل
دیگر قوائے انسانی کے ھوتی ھے ۔ جس انسان میں وہ قوت ھوتی ھے
وہ نبی ھوتا ھے اور جو نبی ھوتا ھے اس میں وہ قوت ھوتی ھے جس
طرح کہ تمام ملکات انسانی اس کی ترکیب و اعضاء دل و دماغ
و خلقت کی مناسبت سے علاقہ رکھتے ھیں ۔ اسی طرح ملکۂ نبوت
بھی اس سے علاقہ رکھتا ھے ۔ یہ بات کچھ ملکۂ نبوت ھی پر
موقوف نہیں ھے ۔ ھزاروں قسم کے جو ملکات انسانی ھیں بعضی
دفعہ کوئی خاص ملکہ کسی خاص انسان میں از روئے خلقت و
فطرت کے ایسا قوی ھوتا ھے کہ وہ اسی کا امام یا پیغمبر کہلاتا
ھے لوھار بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ھو سکتا ھے ۔ شاعر بھی
اپنے فن کا امام یا پیغمبر ھو سکتا ھے ۔ ایک طبیب بھی اپنے فن
طب کا امام یا پیغمبر ھو سکتا ھے ۔ مگر جو شخص روحانی امراض

کا طبیب ہوتا ہے اور جس میں اخلاق انسانی کی تعلیم و تربیت کا ملکہ بمقتضائے اس کی فطرت کے خدا سے عنایت ہوتا ہے وہ پیغمبر کہلاتا ہے اور جس طرح کہ اور قوائے انسانی بمناسبت اس کے اعضاء کے قوی ہوتے جاتے ہیں اسی طرح یہ ملکہ بھی قوی ہوتا جاتا ہے اور جب اپنی پوری قوت پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے وہ ظہور میں آتا ہے جو اس کا مقتضی ہوتا ہے جس کو عرف عام میں بعثت سے تعبیر کرتے ہیں۔

خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر اور زبان شرع میں جبرئیل کہتے ہیں اور کوئی ایلچی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ اس کا دل ہی وہ آئینہ ہوتا ہے جس میں تجلیات ربانی کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔ اس کا دل ہی وہ ایلچی ہوتا ہے جو خدا کے پاس پیغام لے جاتا ہے اور خدا کا پیغام لے کر آتا ہے وہ خود ہی مجسم چیز ہوتا ہے جس میں سے خدا کے کلام کی آوازیں نکلتی ہیں۔ وہ خود ہی کان ہوتا ہے جو خدا کے بے حرف و بے صوت کلام کو سنتا ہے۔ خود اسی کے دل سے فوارہ کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے۔ اس کا عکس اس کے اس دل پر پڑتا ہے جس کو وہ خود ہی الہام کہتا ہے اس کو کوئی نہیں بلواتا بلکہ وہ خود بولتا ہے اور خود ہی کہتا ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ۔

جو حالات و ارادت ایسے دل پرگزرتے ہیں وہ بھی بمقتضائے فطرت انسانی اور سب کے سب قانون فطرت کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنا کلام نفسی ان ظاہری کانوں سے اسی طرح پر سنتا ہے جیسے کوئی دوسرا شخص اس سے کہہ رہا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے اس طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔

اُن واقعات کے بتلانے کو اگرچہ یہ قول یاد آتا ہے کہ قدر این بادہ ندانی بخدا تا بہ بخشی ۔ مگر ہم بطور تمثیل کے گو وہ کیسی ہی کم رتبہ ہو اس کا ثبوت دیتے ہیں ۔ ہزاروں شخص ہیں جنھوں نے مجنونوں کی حالت دیکھی ہوگی ۔ وہ بغیر بولنے والے کے اپنے کانوں سے آوازیں سنتے ہیں ۔ تنہا ہوتے ہیں مگر اپنی آنکھوں سے اپنے پاس کسی کو کھڑا ہوا باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں ۔ وہ سب اُنھی کے خیالات ہیں جو سب طرف سے بے خبر ہو کر ایک طرف مصروف اور اُس میں مستغرق ہیں اور باتیں سنتے ہیں اور باتیں کرتے ہیں ۔ پس ایسے دل کو جو فطرت کی رو سے تمام چیزوں سے بے تعلق اور روحانی تربیت پر مصروف اور اس میں مستغرق ہو ۔ ایسی واردات کا پیش آنا کچھ بھی خلاف فطرت انسانی نہیں ہے ۔ ہاں ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ پہلا مجنوں ہے اور پچھلا پیغمبر ۔ گو کہ کافر پچھلے کو بھی مجنوں بتاتے تھے ۔

پس وحی وہ چیز ہے جس کو قلب نبوت پر بسبب اُسی فطرت نبوت کے مبدءِ فیاض نے نقش کیا ہے ۔ وہی انتعاش قلبی کبھی مثل ایک بولنے والی آواز کے انھیں ظاہری کانوں سے سنائی دیتا ہے اور کبھی وہ نقش قلبی دوسرے بولنے والے کی صورت میں دکھائی دیتا ہے ۔ مگر بجز اپنے آپ کے نہ وہاں کوئی آواز ہے نہ بولنے والا ۔ خدا نے بہت سی جگہ قرآن میں جبرئیل کا نام لیا ہے ۔ مگر سورۃ بقر میں اس کی ماہیت بتا دی ہے جہاں فرمایا ہے کہ جبرئیل نے تیرے دل میں قرآن کو خدا کے حکم سے ڈالا ہے ۔[۱] دل پر آتارنے والی یا دل میں ڈالنے والی وہی چیز ہوتی ہے ۔ جو خود انسان کی فطرت میں ہو ۔ نہ کوئی دوسری چیز جو فطرت سے خارج اور خود اس کی خلقت سے جس کے دل ڈالی گئی ہے جداگانہ

۱۔ فانہ نزلہ علی قلبک باذن اللہ ۔

هو ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسی ملکۂ نبوت کا جو خدا نے انبیاء میں پیدا کیا ہے جبرئیل نام ہے ۔ یہی مطلب قرآن کی بہت سی آیتوں سے پایا جاتا ہے ۔ جیسے کہ سورۃ قیامۃ میں فرمایا ہے کہ ''ان علینا جمعہ و قرآنہ'' یعنی ہمارا ذمہ ہے ۔ وحی کو تیرے دل میں اکٹھا کر دینے اور اس کے پڑھ دینے کا ۔ فاذا قرانٰہ فاتبع قرآنہ' پھر جب ہم اس کو پڑھ چکیں تو اس پڑھنے کی پیروی کر ۔ ثم ان علینا بیانہ' پھر ہمارا ذمہ ہے اس کا مطلب بتانا ۔ ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا اور پیغمبر میں کوئی واسطہ نہیں ہے خود خدا ہی پیغمبر کے دل میں وحی جمع کرتا ہے ۔ وہی پڑھتا ہے ۔ وہی مطلب بتاتا ہے اور یہ سب کام اسی فطری قوت نبوت کے ہیں جو خدا تعالیٰ نے مثل دیگر قوائے انسانی کے انبیاء میں بمقتضائے ان کی فطرت کے پیدا کی ہے اور وہی قوت ناموس اکبر ہے اور وہی قوت جبرئیل پیغامبر ۔

اسی طرح خدا تعالیٰ سورۃ النجم میں فرماتا ہے ۔ وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحیٌ یوحیٰ یعنی محمد صلی اللہ علیہ و سلم اپنی خواہش نفس سے نہیں کہتا ۔ مگر یہ تو وہ بات ہے جو اس کے دل میں ڈالی گئی ہے ۔ علمہ' شدید القویٰ ذومرۃ ۔ پھر ٹھہرا اور وہ بہت بلند کنارہ پر تھا ۔ ثم دنیٰ فتدلیٰ ۔ پھر پاس ہوا اور ادھر کھڑا ہوا ۔ فکان قاب قوسین او ادنیٰ ۔ پھر دو کمانوں یا اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا ۔ فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحیٰ ۔ پھر اپنے بندہ کے دل میں ڈالی وہ بات جو ڈالی ۔ یہ تمام مشاہدہ اگر ان ہی ظاہری آنکھوں سے تھا تو وہ عکس اپنے تجلیات ربانی کا تھا ۔ جو بمقتضائے فطرت انسانی و فطرت نبوت دکھائی دیتا تھا اور در اصل بجز ملکۂ نبوت کے جس کو جبرئیل کہو یا اور کچھ ، کچھ نہ تھا ۔
علمائے اسلام نے انبیاء اور عام انسانوں میں بجز اس کے کہ ان

کو ایک عہدہ مل گیا ہے جو ممکن تھا کہ ان میں سے بھی کسی کو مل جاتا اور کچھ فرق نہیں سمجھا اور اسی لیے اشاعرہ وما تریدیہ نے نبی اور امت کی مثال سلطان و رعیت کی سمجھی ہے ۔ مگر میری سمجھ میں یہ مثال ٹھیک نہیں ہے ۔ نبی اور امت کی مثال راعی و غنم کی سی ہے ۔ گو نبی و امت انسانیت میں شریک ہیں ۔ جیسے کہ راعی و غنم حیوانیت میں ۔ مگر نبی و امت میں فطرت نبوت کی ایسی ہی فصل ہے جیسی کہ راعی و غنم میں ناطقیت کی ۔

قرآن مجید کا نجماً نجماً نازل ہونا بھی بڑی دلیل اس بات کی ہے کہ وہ بمقتضائے اسی فطرت کے نازل ہوا ہے ۔ ہم بمقتضائے فطرت انسانی یہ بات دیکھتے ہیں کہ تمام ملکات انسانی کسی محرک یعنی کسی امر کے پیش آنے پر اپنا کام کرتے ہیں ۔ اسی طرح ملکۂ نبوت بھی جبھی اپنا کام کرتا ہے جب کہ کوئی امر پیش آتا ہے ہمارے دل میں سینکڑوں مضمون ہوتے ہیں ۔ سینکڑوں نصیحتیں ہوتی ہیں ۔ اشعار یاد ہوتے ہیں ۔ دوستوں کی صورتیں اور مکانوں ، باغوں اور جنگلوں کی تصویریں دماغ میں موجود ہوتی ہیں ۔ مگر جب تک ان پر متوجہ ہونے کا کوئی سبب نہ ہو وہ سب بے معلوم رہتی ہیں ۔ یہی حال ملکۂ نبوت کا ہے ۔ نبی مع اپنے ملکۂ نبوت کے موجود ہوتا ہے کھاتا ہے ، پیتا ہے ، سوتا ہے ، جاگتا ہے ۔ دنیوی باتیں جن کو نبوت سے کچھ تعلق نہیں اسی طرح پر کرتا ہے جس طرح کہ اور تمام انسان کرتے ہیں ۔ مگر جب کوئی ایسا امر پیش ہوتا ہے جو اس ملکۂ نبوت کی تحریک کا باعث ہو اس وقت وہ ملکۂ نبوت اپنا کام کرتا ہے ۔ اسی باریک دقیقہ کی طرف خدا نے اشارہ کرنے کو اپنے نبی کی زبان سے یہ کہوایا کہ انا بشر مثلکم یوحیٰ الی انما الہکم الہ واحد اور

خود آنحضرت نے فرمایا کہ ۔ انما انا بشر اذا امرتکم بشئی من امر دینکم فخذوا به و اذا امرتکم بشیئی من رای فانما انا بشر ۔ (رواہ مسلم) یعنی میں بھی تو انسان ھی ھوں جب تم کو تمھارے دین کی کسی بات کا حکم دوں تو اس کو مان لو اور جب میں کوئی بات اپنی رائے سے کہوں تو بے شک میں بھی انسان ھوں ۔

نبوت ایک امر فطری ہے

یہ بھی ایک دقیق مسئلہ ہے ہم نے جا بجا بیان کیا ہے کہ نبوت بطور ایک ایسے منصب کے نہیں ہے جیسے کہ کوئی بادشاہ کسی کو کوئی منصب دے دیتا ہے بلکہ نبوت ایک فطری امر ہے اور جس کی فطرت میں خدا نے ملکۂ نبوت رکھا ہے وہی نبی ہوتا ہے اور اس بات کو ہم نہیں مانتے کہ سب انسان ایک سے ہوتے ہیں اور اُن میں سے جس کو خدا چاہتا ہے نبی اور پیغمبر کر دیتا ہے ۔

یہ تحقیق کچھ ہماری پیدا کی ہوئی نہیں ہے بلکہ اس باب میں قدیم سے علماء کی دو رائیں ہیں بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ سب انسان برابر ہیں اُن میں سے اللہ جس کو چاہتا ہے درجہ نبوت دے دیتا ہے اور بعض علماء کی یہ رائے ہے کہ نبی از روئے فطرت و خلقت کے نبی ہوتا ہے ۔ چناں چہ اسی آیت کی تفسیر میں امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں یہ دونوں قول نقل کیے ہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم بھی اس مقام پر اُن دونوں قولوں کو نقل کر دیں وہ لکھتے ہیں کہ و اعلم ان الناس اختلفوا فی ھذہ المسئلة فقال بعضھم النفوس والارواح متساویة فی تمام الماھیة فحصول النبوة والرسالة لبعضھا دون البعض تشریف من اللہ و احسان و تفضل و قال الآخرون بل النفوس البشریة مختلفة بجواھر ھا و ماھیاتھا فبعضھا خیرة ظاھرة من علایق الجسمانیات

مشرقة بالانوار الهية مستعلية منورة و بعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس ما لم تكن من القسم الاول لم تصلح لقبول الوحی و الرسالة ثم ان القسم الاول یقع الاختلاف فیه بالزیادة و النقصان و القوة و الضعف الی مراتب لا نهایة لها فلا جرم کانت مراتب الرسل مختلفة فمنهم من حصلت له المعجزات القویة و التبع القلیل و منهم من حصلت له معجزة واحدة او اثنتان و حصل له له تبع عظیم و منهم من کان الرفق غالبا علیه و منهم من کان التشدید غالبا علیه (تفسیر کبیر)
یعنی یه بات جاننی چاهیے که اس مسئله میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے بعضوں نے کہا ہے که نفوس اور ارواح تمام ماهیت میں سب برابر هیں پس نبوت اور رسالت کا ایک کو ملنا اور دوسرے کو نه ملنا خدا کی طرف سے شرف دینا اور احسان کرنا اور بزرگی دینا ہے اور بعضوں نے کہا ہے که نہیں بلکه نفوس بشری اپنے جوهر اور اپنی اور ماهیت میں مختلف هیں ۔ بعضے ان میں سے برگزیده اور علائق جسمانیات سے پاک اور انوار الٰہیه سے روشن اور بلند درجه پر منور هوتے هیں ۔ اور بعضے اُن میں سے خسیس اور گدلے جسمانیات سے محبت کرنے والے هوتے هیں ۔ پس نفس جب تک که قسم اول سے نه هو وه وحی اور رسالت کے قبول کی صلاحیت نہیں رکھتا ۔ پھر قسم اول میں زیادتی اور کمی اور قوت اور ضعف کے اُن درجوں تک جن کی کچھ انتہا نہیں ہے اختلاف واقع هوتا ہے اور اسی وجه سے رسولوں کے درجے مختلف هوتے هیں ۔ اُن میں سے بعضے هیں جن کو معجزات قویه حاصل هوتے هیں اور اُن کے پیرو بہت تھوڑے هوتے هیں اور بعض اُن میں سے وه هوتے هیں جن کو ایک یا دو معجزے حاصل هوتے هیں اور ان کے پیرو بہت سے هو جاتے

ہیں اور ان میں سے بعضوں پر نرمی غالب ہوتی ہے اور ان میں سے بعضوں پر تشدد غالب ہوتا ہے ۔

گو اِس تقریر میں ماہیت نفوس بشری میں تفرقہ کرنا شاید غلطی ہو خصوصاً ان لوگوں کی رائے میں جو تمام نفوس حیوانی کی ماہیت کو متحد مانتے ہیں اور تفاوت مدارج کا اُس کی صورت نوعیہ پر قرار دیتے ہیں جس سے وہ نفس متعلق ہے تاہم حاصل اس تقریر کا جو امام صاحب نے لکھی ہے یہی ہے کہ انبیاء میں از روئے خلقت و پیدائش و فطرت کے ایک ایسی چیز ہوتی ہے جس کے سبب سے وہ نبی ہوتے ہیں اس لیے خدا نے فرمایا کہ ”اللہ اعلم حیث یجعل رسالۃ“ غرض کہ اس مطلب کو امام صاحب نے کسی تقریر سے بیان کیا ہو اور ہم نے کسی تقریر سے ۔ مطلب دونوں کا متحد ہو جاتا ہے ۔ اگر فرق رہتا ہے تو اس قدر رہتا ہے کہ ہمارے نزدیک جو ملکۂ نبوت فطرت میں رکھا گیا ہے وہ اپنے وقت معین پر اسی طرح ظہور کرتا ہے جس طرح درخت میں سے پھول پھل اپنے وقت میں اس کے قویٰ ہو جانے کے بعد پیدا ہوتے ہیں جو بعثت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور امام صاحب کی تقریر کے مطابق با وصف فطرت کے موجود ہونے کے وہ فطرت رسالت دیے جانے کی محتاج رہتی ہے ۔ اسی سبب سے ہم تو کہتے ہیں کہ النبی نبی فی بطن امہ اور امام صاحب یوں کہیں گے کہ بعض الانسان قابل للنبوۃ فی بطن امہ اما ان یوتی اولا ۔

شاہ ولی اللہ صاحب بھی تفہیمات میں اسی رائے کے موید معلوم ہوتے ہیں انھوں نے صاف لکھ دیا ہے کہ یہ رائے کہ نبوت محض خدا کا فضل ہے قرون اولیٰ کی نہیں ہے چناں چہ شاہ صاحب کا قول یہ ہے کہ :

حقيقة النبوة ان يريد الله بعباده اصلاحا فيتدلی الیهم بوجود يشبه الوجود العرضی قایم برجل زکی الفطرة تام الاخلاق نتبهه منه اللطيفة الانسانية لا یقال ذهب علماء اهل السنة الٰی ان النبوة محض فضل من الله تعالٰی من غیر خصوصية من العبد و انت تثبت لهم خصوصية فی استعدادهم لانا نقول هذا قول نشاء بعد القرون المشهود لها بالخیر فان مدلول الکتاب و السنة وما اجمع علیه السلف هو ان الخصوصية التی ترجع الٰی کثرة المال و صاحبة الوجه و غیر ذالک من صفات التی یفتخربها العامة لا دخل لها فی النبوة و کان الکفار یقولون اما کان الله یجدر رجلا لرسالة سوی یتیم ابی طالب لولا انزل القرآن علی رجل من القریتین عظیم فکشف الله تعالٰی الشبه و اشبع فی الرد و اما الصفات الباطنية التی یتکلم فیها فلا شبهة ان الانبیاء اتم الخلق فیها و اقواهم اخلاقا و واذکاهم نفسا من انکر ذالک لا یستحق ان یتکلم به لعبده عن سیرالانبیاء راسا الاتری ان هرقل کیف قال وکذالک الانبیاء تبعث فی نسب قومها و بالجملة فلا لرسالة رکنان رکن قابلية من الرسول و رکن تدل و تدبیر من المرسل (تفهيمات)

یعنی ۔ نبوت کی یہ حقیقت ہے کہ اللہ تعالٰی اپنے بندوں کی اصلاح کا ارادہ کرے اور ان کی طرف ایک خاص توجہ اور عنایت مائل کرے (تدلی کے لغوی معنی ہیں ڈول کا کنوئیں میں لٹکانا) بہ سبب وجود کے جو قائم ہو ایک انسان کامل اور پاک طینت عمدہ خصلت میں جس کا لطیفہ انسانی بیدار اور خبر دار ہو ۔

یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ سب علمائے اسلامیہ کا یہ قول ہے

(کہ نبوت محض خدا کا فضل ہے بندہ کی خصوصیت کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے اور اس تمہاری تقریر سے ان کے لیے ایک خصوصیت استعداد کی ثابت ہوتی ہے اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قول بہت پیچھے بعد انقضائے قرون مشہور لہا بالخیر کے پیدا ہوا ہے کہ کتاب اللہ اور حدیث اور اجماع سلف سے یہ ثابت ہے کہ خصوصیت کثرۃ مال اور خوبی چہرہ اور ایسی ہی اور صفات جن کو عام لوگ موجب فخر جانتے ہیں) نبوت میں کچھ دخل نہیں ہے کفاریہ کہا کرتے تھے کہ خدا کو اس ابو طالب کے یتیم کے سوا کوئی آدمی رسالت کے لیے نہ ملا کیوں نہ اتارہ گیا یہ قرآن آن دونوں شہروں کے کسی بڑے آدمی پر خدا تعالیٰ نے اس شبہ کو کھول دیا اور صاف طرح سے ان کے قول کو رد کر دیا اور صفات باطنیہ جن میں ہم کلام کرتے ہیں وہ بلا شبہ انبیا میں بہت زیادہ تھیں انبیا سب خوبیوں کے پوری طرح سے جامع تھے۔ آن کے اخلاق بہت اچھے تھے وہ نہایت پاک ذات تھے جو اس کا منکر ہے وہ کسی طرح اس لائق نہیں ہے کہ اس سے کلام کیا جاوے کہ وہ انبیا کے خصائل اور خوبیوں سے بالکل دور ہے۔ کیا نہیں معلوم ہے کہ ہرقل نے کہا تھا کہ انبیاء ایسے ہی ہوتے ہیں اپنی قوم کے عمدہ خاندان میں سے بھیجے جاتے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کر رسالت کے دو رکن ہیں ایک رکن استعداد اور قابلیت نبی کا اور دوسرا رکن توجہ اور عنایت اور تدبیر الٰہی کا۔

معجزہ کی حقیقت

ہم اس مضمون میں معجزہ کی حقیقت کے متعلق اپنے خیالات کا کچھ اظہار کرنا چاہتے ہیں مگر جب تک لفظ معجزہ کی تعریف اور مراد متعین نہ ہو جاوے اس وقت تک اس پر بحث نہیں ہو سکتی -

علامہ سید شریف نے شرح مواقف میں لکھا ہے کہ ''المعجزۃ عندنا ما یقصدبہ تصدیق مدعی الرسالۃ و ان لم یکن خارقاً للعادۃ (شرح مواقف) یعنی ہمارے نزدیک معجزہ وہ چیز ہے جس سے مدعی رسالت کی تصدیق ہو جاوے اور گو وہ امر بطور خرق عادت کے نہ ہو -'' اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص نے مدعی رسالت سے کہا کہ اس وقت مینہ برس جاوے تو میں تم کو نبی برحق مان لوں گا چناں چہ بادل آیا اور مینہ برسنے لگا - سید شریف کے قول کے مطابق یہ مینہ برسنا معجزہ ہوا - مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس طرح پر متصل یا متعاقب واقع ہونا دو قدرتی واقعوں کا سوائے سچے نبی کے اور کسی سے یا مدعی کاذب سے ظہور میں نہیں آ سکتا -

علاوہ اس کے عام علمائے اسلام نے معجزہ کی تعریف میں اس کا خارق عادت ہونا ضروری سمجھا ہے اور خود سید شریف کو بھی جب کہ یہ فرماتے ہیں کہ ''گو وہ خارق عادت نہ ہو'' تو وہ بھی معجزات کا خارق عادات ہونا تسلیم کرتے ہیں صرف خارق عادت ہونا لازمی نہیں قرار دیتے -

عادت سے مراد یہ ہے کہ ایک کام ہمیشہ ایک طرح ہوتا رہتا ہو اور اس کے اسباب بھی یکساں طریقہ پر جمع ہوتے رہتے

هوں اور جب وہ اسباب جمع ہو جاویں تو بلا تفاوت اُس امر کا ظہور ہو جاوے ۔

خرق عادات کے دو معنی ہو سکتے ہیں : اول یہ کہ جو امر ہمیشہ بطور عادت مستمرہ کے یکساں طور پر ہوتا رہتا ہے اور بطور عادت مالوفہ کے ہو گیا ہے اس کے برخلاف کوئی امر وقوع میں نہ آوے ۔ مثلاً آسمان پر سے خون کے مشابہ کوئی شے برسے یا پتھر کا ٹکڑا گرے گو کہ ایسا ہونے کے لیے کوئی سبب امور طبعی میں سے ہو ۔

دوسرے یہ کہ سپر نیچرل ہو یعنی خارج از قانون قدرت یعنی اللہ تعالیٰ نے جو قاعدہ اور قانون وقوع واقعات اور ظہور حوادث کا مقرر کیا ہے اور عادت اللہ اسی کے مطابق جاری ہے اس کے برخلاف وقوع میں آوے ۔

پہلے معنوں پر بطور اصطلاح یا مجاز کے خرق عادت کا اطلاق کیا جانا ممکن ہے مگر حقیقۃً اُس پر خرق عادت کا اطلاق نہیں ہو سکتا اس لیے اس کا وقوع بھی اس کے اسباب کے اجتماع پر منحصر ہے اور عادت میں داخل ہے نہ خرق عادت مین کیوں کہ جب اس کے اسباب جمع ہو جاویں گے تو یکساں طریقہ پر اُس کا وقوع ہوگا گو کہ کیسا ہی نادر الوقوع ہو ۔

مثلاً عادت یہ ہے کہ جب شیشہ ایک بلندی سے جس سے اُس کو پورا صدمہ پہنچے ہاتھ سے چھوٹ پڑتا ہے تو ٹوٹ جاتا ہے ایک دفعہ ہمارے ہاتھ سے شیشہ چھوٹ پڑا اور نہ ٹوٹا ۔ تو ظاہر میں خرق عادت ہوئی مگر حقیقت میں خرق عادت نہیں ہے اس لیے کہ اس کے گرنے پر تو وہ اسباب جمع نہ تھے ۔ جن سے اُس کو ٹوٹنے کے لائق صدمہ پہنچتا یا ایسے اسباب موجود تھے جنھوں نے اس کو اس قدر صدمہ پہنچنے سے باز رکھا ۔ پس اُس کا نہ ٹوٹنا

در حقیقت موافق عادت کے ہے نہ بطور خرق عادت کے ۔ کیون کہ جب اس طرح کے اسباب جمع ہو جاویں گے تو کوئی شیشہ بھی ہاتھ سے چھوٹ کر گرنے سے نہیں ٹوٹنے کا ۔

یا مثلاً ایک شخص نے ایک شخص کو آنکھ بھر کے دیکھا اور وہ بیہوش ہوگیا یا اُس نے بہرے کے کانوں میں انگلیاں ڈال دیں یا اندھے کی آنکھوں پر ہاتھ پھیرا اور وہ بہرا سننے اور وہ اندھا دیکھنے لگا ۔ پس اگر اس کا سبب کوئی ایسی قوت ہے جو انسانوں میں موجود ہے اور اسی قوت کی قوت سے اُس نے یہ کام کیا ہے تو اُس پر خرق عادت کا اِطلاق نہیں ہو سکتا کیوں کہ جو انسان اپنی قوت کو کام میں لانے کے لائق کر لے گا وہ بھی ویسا ھی کر دے گا ۔ پس یہ بات حقیقتاً کچھ خرق عادت نہ ہوئی بلکہ عین عادت ہوئی ۔

علاوہ اس کے اگر ہم مجازاً ایسے واقعات پر خرق عادت کا اطلاق بھی کریں تو وہ معجزہ کی تعریف میں داخل نہیں ہو سکتا کیوں کہ معجزے یا کرامات کو انبیاء اور اولیاء کے ساتھ مخصوص ہونا لازم ہوگا ۔ مگر جب اُن واقعات کا وقوع اجتماع اسباب پر منحصر ٹھہرا تو اُس کی تخصیص شخص دون شخص باقی نہیں رہتی ۔

واقعات اور حادثات ارضی و سماوی موافق اُس قانون قدرت کے جو خدا تعالٰی نے اُن میں رکھا ہے یکے بعد دیگرے واقع ہوتے رہتے ہیں ۔ پس کسی امر کے بعد کسی واقعہ یا حادثہ ارضی و سماوی کا ظاہر ہونا کسی معجزہ میں شامل نہیں ہو سکتا کیوں کہ اُس کا ظہور اُسی عادت پر ہوتا ہے جو خدا تعالٰی نے قانون قدرت کے بموجب اُس میں رکھی ہے ۔

بعض عالموں نے کہا ہے کہ جو معجزات اور کرامتیں انبیاء اور اولیاء سے ظہور میں آتی ہیں وہ بغیر موجود ہونے اسباب کے

ظہور میں نہیں آتیں مگر خدا تعالیٰ بہ سبب اپنی مہربانی کے جو اُن بزرگوں پر رکھتا ہے فی الفور اس کے ظہور کے اسباب مہیا کر دیتا ہے کیوں کہ وہ اسباب مہیا کرنے پر قادر ہے کما قبل ” اذا اراد شیئاً ھیئاً اسبابہ “ بعضوں کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کو کسی چیز کے پیدا کرنے کے لیے اُس کے اسباب کے مہیا کرنے کی ضرورت ھی نہیں ہے ۔ ” ان اللہ علیٰ کل شئی قدیر “ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون “ ھاں یہ سب سچ ہے مگر وہ ان سب چیزوں کو اُسی طرح پر کرتا ہے جو اُس نے قانون قدرت کا قاعدہ بنایا ہے اور ان الفاظ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اُس قانون قدرت کے قاعدہ کے برخلاف کرتا ہے ۔

شاہ ولی اللہ صاحب جو حجۃ اللہ البالغہ میں بہ تحت باب الابداع و الخلق و التدبیر اول تو اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ خدا نے جو خاصیت جس چیز میں رکھی ہے اُس کو نہیں بدلتا حیث قال ۔ و جرت عاۃ اللہ تعالیٰ ان لا تنفک الخواص عما جعلت خواص لھا ۔ مگر اُس کے بعد کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بہ لحاظ تدبیر عالم کے اور شر کے رفع ہونے کے اُن قویٰ یعنی خاصیتوں میں قبض و بسط و احاطہ و الہام سے تصرف کرنا بندوں پر مقتضائے رحمت کا قرار دیا ہے ۔ بعض کی مثال اُنھوں نے یہ دی ہے کہ جب دجال آوے گا تو ایک مسلمان کو قتل کرنا چاہے گا اور باوجود آلہ قتل کے درست ہونے کے وہ قتل نہ ہو سکے گا ۔ بسط کی مثال اُنھوں نے یہ دی ہے کہ زمین پر پاؤں مارنے سے خدا نے حضرت ایوب کے لیے ایک چشمہ پیدا کر دیا جس میں نہانے سے اُن کے بدن میں جو بیماری تھی جاتی رہی !!! احاطہ کی مثال یہ دی ہے کہ خدا نے حضرت ابراھیم پر آگ کو ٹھنڈی ہوا کر دیا اور الہام کی مثال میں کشتی کے توڑنے اور

لڑکے کے مار ڈالنے اور دیوار بنانے کا قصہ لکھا ہے !!

مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے اول تو اس کے لیے اس کے ثبوت پر کوئی دلیل نہیں ہے ۔ علاوہ اس کے ان میں سے ایک مثال تو ابھی واقع ہی نہیں ہوئی باقی مثالوں کی نسبت ثبوت باقی ہے کہ وہ اسی طرح واقع ہوئی تھیں جس طرح کہ مثال میں پیش ہوئی ہیں اور اگر بالفرض اسی طرح واقع ہوئی تھیں تو آن میں بہ تحقیق باقی ہے کہ آیا وہ اس استدلال کی مثالیں ہو سکتی ہیں یا آن کہ وہ بلا کسی بسط کے اور بغیر کسی احالہ کے اور بغیر کسی الہام کے صرف مطابق عام قانون قدرت کے واقع ہوئی تھیں ۔

پس جب تک کہ خرق عادت کے دوسرے معنٰی یعنی خلافت قانون قدرت کے نہ لیے جاویں آس وقت تک کسی واقع کا وقوع بطور معجزہ و کرامت کے تسلیم نہیں ہو سکتا ۔ مگر ہم اس کے انکار پر مجبوز ہیں کیوں کہ خدا تعالیٰ نے ہم کو صاف صاف بتلایا ہے کہ جو قانون قدرت آس نے بنا دیا ہے آس میں کسی طرچ تبدیل نہیں ہو سکتی نہ خدا آس میں کبھی تبدیل کرتا ہے ۔ اور نہ تبدیل کرے گا ۔ خدا کا بنایا ہوا قانون قدرت اس کا عملی وعدہ ہے کہ اسی طرح ہوا کرے گا ۔ پھر اگر اس کے برخلاف ہو تو خلف وعدہ اور کذب خدا کی ذات پاک پر لازم آتا ہے جس سے اس کی ذات پاک و بری ہے ۔

خدا نے فرمایا ہے کہ ''انا کل شیٔ خلقناہ بقدر'' (سورہ قمر آیت ۴۹) یعنی ہم نے ہر چیز کو ایک انداز پر پیدا کیا ہے اور فرمایا ہے ''وکل شئی عندہ' بمقدار'' (سورۂ رعد آیت ۹) یعنی ہر چیز خدا کے نزدیک ایک اندازہ پر ہے ۔ تفسیر کبیر میں امام فخر الدین رازی نے لکھا ہے کہ ''فمعناہ بقدر و حد لا یجاوز ولا ینقص عنہ' ،'' یعنی اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک اندازہ

اور ایک حد پر کہ نہ اُس سے بڑھتی ہے نہ کم ہوتی ہے اور فرمایا ہے وخلق کل شئی فقدرہ تقدیرا (سورہ فرقان آیت ۲) یعنی اللہ نے ہر ایک چیز کو پیدا کیا پھر مقرر کیا اس کا اندازہ ، اور یہی اندازہ قانون قدرت ہے ۔

دوسری جگہ خدا نے فرمایا ہے لا تبدیل لخلق اللہ (سورہ روم آیت ۲۱) یعنی اللہ کی پیدا کی ہوئی چیزوں کے لیے بدل جانا نہیں ہے اور ایک جگہ فرمایا کہ " فلن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا و لن تجد لسنۃ اللہ تحویلا" (سورہ ملائکہ آیت ۴۱ و ۴۲) یعنی تو ہرگز نہیں پانے کا اللہ کی سنت میں ادل بدل ہونا اور نہ پاوے گا تو اللہ کی سنت میں اُلٹ جانا اور اسی طرح فرمایا ہے "سنت اللہ التی قد خلت من قبل و لن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا " ، (سورۃ فتح آیت ۲۳) اور ایک جگہ فرمایا "قل کل یعمل علی شاکلۃ " (سورہ اسری آیت ۸۶) ای علی طریقۃ التی جبل علیھا ۔ یعنی ہر ایک اُسی طریقہ پر عمل کرتا ہے جو اُس کی جبلت میں بنایا گیا ہے پس کسی کا مقدور نہیں ہے کہ جو قانون قدرت نے بنایا ہے اُس کے برخلاف کوئی کر سکے ۔ یہ کہا جاتا ہے کہ خدا جو ہر چیز پر قادر ہے اور جس نے خود قانون قدرت بنایا ہے وہ کیوں نہیں اگر چاہے تو اس کے برخلاف کر سکتا ۔ بلاشبہ خدا قادر مطلق ہے اگر وہ چاہے تو تمام دنیا کو اور تمام قانون قدرت کو معدوم کرکے اور ہی دنیا اور ہی قانون قدرت پیدا کر دے مگر جو قانون قدرت کہ وہ بنا چکا ہے اُن کی صداقت کے لیے ضرور ہے کہ اُن میں تبدیل نہ ہو یا اُن میں تبدیل نہ کرے اور اس سے اس کی قدرت کاملہ میں کچھ نقصان نہیں آتا ۔ جیسے کہ جو وعدہ خدا نے کیا ہے اُس کے برخلاف نہیں کرتا اور اس کے سبب سے اس کی قدرت کاملہ میں نقصان لازم نہیں آتا ۔

ہاں یہ بات سچ ہے کہ تمام قوانین قدرت ہم کو معلوم نہیں۔ ہیں اور جو معلوم ہیں وہ نہایت قلیل ہیں اور اُن کا علم بھی پورا نہیں ہے بلکہ ناقص ہے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جب کوئی عجیب واقعہ ہو اور اُس کے وقوع کا کافی ثبوت بھی موجود ہو اور اس کا وقوع معلومہ قانون قدرت کے مطابق بھی نہ ہوسکتا ہو اور یہ بھی تسلیم کر لیا جاوے کہ بغیر دھوکا و فریب کے فی الواقع واقع ہوا ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ بلاشبہ اس کے وقوع کے لیے کوئی قانون قدرت ہے مگر اس کا علم ہم کو نہیں کیوں کہ یہ ثابت ہوچکا ہے کہ خلاف قانون قدرت کوئی امر نہیں ہوتا اور جب وہ کسی قانون قدرت کے مطابق واقع ہوا ہے تو وہ معجزہ نہیں کیوں کہ ہر شخص جس کو وہ قانون معلوم ہوگیا ہوگا اس کو کر سکے گا ۔

یہ کہنا کہ پیغمبر یا کسی بزرگ کی دعا یا اُن کا ارادہ جن کو ایک خاص راہ خدا کے ساتھ ہے اس کے وقوع کے لیے قانون قدرت ہے تسلیم نہیں ہو سکنے کا اس لیے کہ اس کے ثبوت کے لیے یا تو یہ لازم ہوگا کہ جب وہ بزرگ کسی امر کے لیے دعا یا ارادہ کریں تو ہمیشہ واقع ہو جایا کرے اور کم سے کم یہ کہ وہی خاص امر جو واقع ہوا ہے اُس کے وقوع اور ان کی دعا میں لزوم ہو اور اگر یہ نہیں ہے (جیسے کہ معتقدین معجزہ و کرامات بھی اس کے قائل نہیں ہیں) تو وہ قانون قدرت بھی نہیں ہے ۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں تحت باب حقیقۃ النبوۃ و خواصہا لکھا ہے کہ معجزات اور استجابت دعا اصل نبوت سے خارج ہے مگر اکثر اس کو لازم ہے (جب اکثر کا لفظ استعمال کیا ہے تو لزوم کے کچھ معنٰی نہیں رہتے) بعد اس کے وہ فرماتے ہیں کہ بڑے بڑے معجزوں کے ظاہر ہونے کے تین سبب ہوتے ہیں ۔

اول یہ کہ وہ شخص جس سے معجزہ ہوا، مفہمین میں سے ہے کیوں کہ اُس کا ایسا ہونا باعث ہوتا ہے بعض حوادث کے انکشاف کا اور سبب ہوتا ہے ۔ استجابتہ دعا اور ظہور برکات کا ۔

دوم، یہ کہ ملاء اعلیٰ اس کے حکم بجا لانے کو موجود ہو اور اُس کو الہام اور احالات اور تقریبات ہوتے ہوں جو پہلے نہ ہوتے تھے ۔ پس وہ اپنے احباب کی مدد کرتا ہے اور دشمنوں کو مخذول کرتا ہے اور خدا کا حکم ظاہر ہرتا ہے اگرچہ کافر اس کو نا پسند کرتے ہوں ۔

تیسرے یہ کہ دنیا میں جو واقعات بوجہ اپنے خارجی اسباب کے ہوتے ہیں اور آسمان و زمین کے بیچ میں جو حوادث ظہور پاتے ہیں خدا تعالیٰ اُنھی کو کسی وجہ سے اُس کا معجزہ قرار دے دے ۔ (انتہٰی)

تعریف معجزہ و کرامات میں جب لفظ "خرق عادت" کو جس کے معنی بجز خلاف قانون قدرت کے اور نہیں ہو سکتے جیسے کہ ہم نے اوپر تشریح کی ہے محفوظ رکھا جاوے تو یہ تینوں صورتیں جو شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہیں داخل معجزہ و کرامات نہیں ہو سکتیں ۔

پہلی صورت میں شاہ صاحب نے مفہمین سے کسی امر کا ظاہر ہونا معجزہ یا کرامت قرار دیا ہے ۔ مفہمین کے معنی انھوں نے یہ لکھے ہیں کہ ان کا ملکہ نہایت اعلیٰ ہو ممکن ہو کہ وہ ایک بہت بڑے نظام مطلوبہ کے قائم کرنے کو سچے دعوےٰ سے برانگیختہ ہوں اور اُن پر ملاء اعلیٰ سے علوم اور احوال الٰہیہ کی پھوار پڑتی ہو ۔ معتدل المزاج ہوں اُن کی شکل و صورت درست اور خلق اچھا ہو ان کی رائے میں اضطراب و عدم استقلالی نہ ہو نہ اُن میں بے انتہا کی ذکاوت ہو جس سے کلی سے جزئی تک اور مغز سے

پوست تک رسته نہ ہو اور نہ ایسے سخت غبی ہوں کہ جزئی کلی
تک اور پوست سے مغز تک نہ پہنچ سکیں سب سے زیادہ سنت کے
پابند ہوں نہایت عابد ہوں معاملات میں لوگوں کے ساتھ ٹھیک ہوں
عام بھلائی کی تدبیروں کو دوست رکھتے ہوں نفع عام میں شوق
رکھتے ہوں بلا سبب کسی کو نہ ستاویں ہمیشہ عالم غیب کی
جانب متوجہ رہیں اُس کا اثر اُن کے کلام سے اُن کے منہ سے ظاہر
ہوتا ہو اور ان کی تمام شان سے معلوم ہوتا ہو کہ موید من الغیب
ہیں اُن کو ادنٰی ریاضت قرب و سکینہ کی وہ باتیں کھل جاتی ہیں
جو اوروں کو نہیں کھلتیں پس ایسا شخص باعث ہوتا ہے بعض حوادث
کے انکشاف کا اور سبب ہوتا ہے استجابت دعا اور ظہور برکات کا۔

برکت کے معنٰی شاہ صاحب نے یہ بتلائے ہیں کہ جس شے
پر برکت دی جاوے یا تو اس کا نفع زیادہ ہو جاوے مثلاً تھوڑی
سی فوج دشمن کے خیال میں بہت سی معلوم ہونے لگے اور وہ
بھاگ جاوے یا تھوڑی غذا میں طبیعت تصرف کرکے ایسا خلط
صالح پیدا کرے کہ اس سے دو چند غذا کھانے کی برابر ہو یا خود
وہ شے ہی بہ سبب منقلب ہو جانے ، مادہ ہوائی کے اُس شے
کے زیادہ ہو جاوے۔

اس تمام بیان میں شاہ صاحب مفہمین سے اُس امر کے ظہور
کو قانون قدرت کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں پس جب کہ وہ قانون
قدرت کے ماتحت ہے اور متخیلہ تھوڑی فوج کو بہت تصور کر سکتا
ہے اور طبیعت قلیل غذا سے کثیر غذا کا فائدہ دے سکتی ہے اور
مادہ ہوائی بالفرض کوئی شے بن جا سکتا ہے تو وہ نفس انسانی کے
خاصوں میں سے ایک خاصہ ہے شخصٍ دون شخصٍ پر موقوف نہیں
ہے اور اس لیے کسی کا معجزہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری صورت جو شاہ صاحب نے لکھی ہے وہ الہامات اور

احالات اور تقریبات کی قسم سے ہے اور جب کہ یہ نہیں بیان کیا کہ وہ الہامات و احالات و تقریبات بمقتضائے فطرت انسانی نہیں ہیں تو انھوں نے اُن سب کو داخل فطرت انسانی سمجھا ہے اور جب وہ فطرت انسانی میں داخل ہیں تو قانون قدرت کے ماتحت ہیں اور اس لیے معجزہ قرار نہیں پا سکتے -

تیسری صورت تو نہایت ضعیف ہے اُس کا نتیجہ یہ ہے کہ دو امروں کا جن کا وقوع موافق قانون قدرت کے ہوتا ہے ایک دوسرے کے متصل واقع ہونا معجزہ ہے - مثلاً ایک شخص مر گیا اور اسی کے قریب سورج گہن لگا یا ایک پیغمبر کو لوگوں نے ستایا اور اس کے بعد کوئی واقعہ مثل طوفان یا وبا کے واقع ہوا پس پچھلے واقعہ کا اقتران پہلے واقعہ کے ساتھ معجزہ ہے حالاں کہ یہ تمام امور وہ ہیں جو قانون قدرت کے موافق واقع ہوتے رہتے ہیں اور ان کا اقتران کسی واقعہ کے ساتھ صرف اتفاق ہے اور وہ بھی مطابق قانون قدرت کے پس بموجب اُس اصول کے جس کی بناء پر ہم نے معجزہ و کرامت سے انکار کیا ہے - اُس اصول کے مطابق شاہ ولی‌الله صاحب بھی معجزہ و کرامت کے منکر ہیں شاہ صاحب نے اس سے بھی زیادہ وضاحت سے ایک جگہ تفہیمات میں تمام معجزات کو اسباب پر مبنی کیا ہے اور جب وہ اسباب مبنی ہیں تو تابع قانون قدرت ہیں اور جب تابع قانون قدرت ہیں تو معجزہ نہیں اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ در اصل شاہ صاحب بھی ہمارے اصول کے موافق منکرین معجزات سے ہیں انھوں نے تفہیمات میں لکھا ہے کہ "ان مواطن نفس الامر متفاوتة منهما موطن الاسباب و فيه العلة والمعلول والسبب والمسبب فحسب ومن المتحقق عندنا انه لم يترك الاسباب قط ولن يترك ولن تجد لسنة الله تبديلا انما المعجزات

والکرامات امور اسبابیة غلب علیه السبوع فبما ینت سائر الاسبابیات (تفهیات)" یعنی بے شک مقامات نفس الامر کے متفاوت ہیں ان میں سے مقام اسباب ہے اور اس مقام میں فقط علت و معلول کا سلسلہ ہے اور صرف سبب اور مسبب کا اور ہمارے نزدیک یہ بات محقق ہے کہ اسباب کبھی نہیں چھوٹتے اور نہ چھوٹیں گے اور نہ کبھی تو پاوے گا اللہ کی سنت میں ادل بدل ہونا ۔ اس کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے کہ معجزے اور کرامتیں امور اسبابیہ ہیں (یعنی اسباب پر مبنی ہیں) مکمل ہونا اُن پر غالب ہو گیا ہے اس لیے تمام اور اسبابیات سے جدا ہو گئے ہیں ۔

غرض کہ ہم نے معجزہ و کرامت کے مفہوم میں اس امر کو داخل کیا ہے کہ اس کا وقوع خلاف قانون قدرت ہو اور اسی اصول پر معجزہ و کرامت سے انکار کیا ہے ۔ مشرکین عرب بھی اسی قسم کے معجزے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے طلب کرتے تھے جن سے جا بجا قرآن مجید میں انکار ہوا ہے لیکن اگر وقوع خلاف قانون قدرت کو مفہوم معجزہ سے خارج کر دیا جاوے اور امورات اتفاقیہ یا نادر الوقوع پر جو قانون قدرت کے مطابق واقع ہوتے ہیں معجزہ کا اطلاق کیا جاوے تو ایسی حالت میں صرف اصطلاع قرار دینے کا اختلاف ہوگا اور جو اصطلاع ہم نے قرار دی ہے اُس کے مطابق اس پر معجزہ و کرامت کا اطلاق نہ ہوگا ۔

تمام فرق اسلامیہ معجزات کو حق بیان کرتے ہیں اور سوائے معتزلیوں اور استاد ابو اسحاق اسفرانی کے جو اہل سنت والجماعت میں سے ہیں تمام فرقے کرامات اولیاء کے بھی قائل ہیں اور شیعہ صرف دوازدہ امام علیہم السلام میں حصر کرامت کرتے ہیں معتزلے اس وجہ سے کرامات کے منکر ہیں کہ اگر اولیاء سے بھی کرامتیں ہوں تو اُس میں اور معجزہ میں کچھ تمیز باقی نہیں رہتی اور پھر معجزہ ثبوت

نبوت کی دلیل نہیں ہو سکتا ۔ لیکن محقیقین علماء معجزوں کا بیان اس طرح پر کرتے ہیں کہ گویا اُن کا وقوع قانون قدرت کے مطابق ہوا ہے پس اگر میرا یہ خیال صحیح ہو تو میں کہہ سکتا ہوں کہ تمام علمائے فرق اسلامیہ اس مسئلہ میں میرے ساتھ متفق ہیں اور صرف اصطلاع کا فرق ہے اور جس اصطلاع مقررہ کے ہم نے معجزات و کرامات کا انکار کیا ہے وہ سب بھی اس کے منکر ہیں اور اگر علمائے متقدمین اس بات کے مقر ہوں کہ معجزہ و کرامت کا وقوع خلاف قانون قدرت ہوتا ہے یا خلاف قانون قدرت بھی ہو سکتا ہے تو بلا شبہ وہ ہم سے اور ہم اُن سے بالکل مختلف ہیں ۔

حکماء و فلاسفہ نے معجزات یا کرامات کا انکار کسی وجہ سے کیا ہو مگر ہمارا انکار صرف اس بناء پر نہیں ہے کہ وہ مخالف عقل کے ہیں اور اس لیے ان سے انکار کرنا ضرور ہے بلکہ ہمارا انکار اس اس بناء پر ہے کہ قرآن مجید سے معجزات و کرامات یعنی ظہور امور کا بطور خرقِ عادت یعنی خلاف فطرت یا خلاف جبلت یا خلاف خلقت یا خلاف قدر التی قدرھا اللہ کے امتناع پایا جاتا ہے جس کو ہم مختصر لفظوں میں یوں تعبیر کرتے ہیں کہ کوئی امر خلاف قانون قدرت واقع نہیں ہوتا اور اس لیے معجزات و کرامات سے جب کہ ان کے مُعنوں میں غیر مقید ہونا قانون قدرت کا مراد لیا جاوے تو انکار کرتے ہیں اور اگر ان کے مفہوم میں یہ بھی داخل کیا جاوے کہ وہ مطابق قانون قدرت کے واقع ہوتے ہیں تو صرف نزاع لفظی باقی رہ جاتی ہے کیوں کہ جو امر کہ واقع ہوا اور جس شخص کے ہاتھ سے واقع ہوا اس کو ہم دونوں تسلیم کرتے ہیں مگر وہ اس کا معجزہ یا کرامت نام رکھتے ہیں ہم اس کا یہ نام نہیں رکھتے ۔

اس اختلاف کا نتیجہ تشریح مندرجہ ذیل سے بخوبی واضح ہوگا ۔

ایک عجیب امر جو عام طور پر نہیں ہوا کرتا کسی پیغمبر یا ولی سے منسوب ہوا یا کسی پیغمبر کے زمانے میں ہونا بیان ہوا ۔ تو اول ہم اس کے فی الحقیقت واقع ہونے کا ثبوت تلاش کریں گے اور غالباً معتقدین معجزہ و کرامت بھی اس میں مختلف نہ ہوں گے ہاں شاید انجام کو اس بات میں اختلاف ہو کہ ان کے نزدیک اس کے وقوع کا کافی ثبوت ہو اور ہمارے نزدیک نہ ہو لیکن بغرض تسلیم اس کے ثبوت کے ہم دونوں اس کے وقوع میں متفق ہوں گے ۔

اس کے بعد ہم غور کریں گے کہ اس کا وقوع آیا کسی قانون قدرت کے مطابق ہوا ہے جو ہم کو اب تک معلوم ہیں اگر اس کا وقوع کسی معلومۂ قانون قدرت کے مطابق ہم کو معلوم ہوا تو ہم اس کو اس کی طرف منسوب کریں گے ۔ معتقدین معجزہ کرامت امر مذکورہ پر غور و فکر کیے بغیر اس کو معجزہ یا کرامت قرار دیں گے ۔

اور اگر کوئی قانون قدرت اس کے وقوع یا ظہور کا ہم کو معلوم نہ ہو تو جو کہ ہم کو قرآن مجید نے یقین دلایا ہے کہ تمام امور موافق قانون قدرت کے واقع ہوتے ہیں ہم کہیں گے کہ ضرور اس کے لیے بھی کوئی قانون قدرت ہے جو ہم کو معلوم نہیں ہے اور معتقدین معجزہ و کرامات بغیر مذکورہ بالا خیال کے اس کو معجزہ یا کرامت قرار دیں گے اور اس صورت میں صرف نزاع لفظی یا اصطلاحی یا عقل و بے عقلی باقی رہ جاتی ہے ۔

ہماری سمجھ میں کسی شخص میں معجزے یا کرامت کے ہونے کا یقین کرنا ذات باری کی توحید فی الصفات پر ایمان کو ناقص اور نا مکمل کر دینا ہے اور اس کا ثبوت پیر پرست و گور پرست لوگوں کے حالات سے جو اس وقت بھی موجود ہیں اور صرف معجزہ و کرامت کے خیال نے ان کو پیر پرستی و گور پرستی کی رغبت دلائی

ہے اور خدائے قادر مطلق کے سوا دوسرے کی طرف ان کو رجوع
کیا ہے اور منتیں ماننا اور نذر و نیاز چڑھانا اور ان کے نام کے
نشانات بنانا اور جانوروں کو بھینٹ دینا سکھایا ہے بخوبی حاصل ہے۔
اسی وجہ سے ہمارے سچے ہادی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
اور ہمارے سچے خدا وحدہ' لا شریک نے صاف صاف معجزات کی
نفی کر دی تا کہ توحید کامل بندوں کو حاصل ہو اور بندے خدا
پر اس طرح یقین لاویں کہ لا الہ اللہ ھو واحد فی ذاتہ لا
شریک لہ لا الہ الا اللہ ھو واحد فی صفاتہ لا مثل ولا
شبیہ ولا شریک لہ' لا الہ الا اللہ ھو المستحق للعبادت
لا شریک لہ' و ھذا اکمل الایمان باللہ ولھذا قال اللہ
تعالیٰ لحبیبہ محمد رسول اللہ الیوم اکملت لکم دینکم
و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا۔
و الحمد اللہ الذی و ھب لی ھذا الایمان ایماناً کاملا
و اطمئن قلبی بما الھمنی ربی والصلوۃ علی محمد و آلہ۔

کیا معجزہ دلیل نبوت ہے؟

معجزہ نبوت کے ثبوت کی کیوں کر دلیل ہو سکتا ہے۔ اثبات نبوت کے لیے اول خدا کا وجود اور اس کا متکلم ہونا اور اس میں اپنے ارادہ سے کام کرنے کی قدرت کا ہونا اور اس کا تمام بندوں کا مالک ہونا ثابت کرنا چاہیے۔ پھر اس کا ثبوت چاہیے کہ وہ اپنی طرف سے رسول و پیغمبر بھیجا کرتا ہے پھر یہ ثابت ہونا چاہیے کہ جو شخص دعویٰ نبوت کرتا ہے وہ درحقیقت اس کا بھیجا ہوا ہے۔ ہم پہلی دو باتوں سے قطع نظر کرتے ہیں کیوں کہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید میں ایسے مقامات پر اکثر اہل کتاب مخاطب ہیں جو ان دونوں پہلی باتوں کو مانتے تھے اور اس لیے معجزات سے صرف تیسری بات کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔

مگر وہ تیسری بات بھی معجزہ سے ثابت نہیں ہو سکتی۔ قاضی ابی الولید محمد بن رشد نے اپنی کتاب میں جس کا نام "کتاب الکشف عن مناهج الادلہ فی عقائد الملہ" ہے بعثت انبیا پر نہایت لطیف مباحثہ لکھا ہے۔ جس کا ماحصل ہم بھی اس مقام پر لکھتے ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ خدا کی طرف سے رسولوں کے آنے میں دو چیزیں غور طلب ہیں۔ اول رسول کے ہونے کا ثبوت دوسرے وہ چیز جس سے ظاہر ہو کہ یہ شخص جو رسول ہونے کا دعویٰ کرتا ہے رسولوں میں سے ایک رسول ہے اور اپنے دعوے میں جھوٹا نہیں ہے انسانوں میں سے ایسے انسان کے ہونے پر متکلمین نے دنیا کے حالات پر قیاس کر کر استدلال کیا

ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور صاحب ارادہ اور بندوں کا مالک اور دنیا میں دیکھا جاتا ہے کہ ایسا شخص مجاز ہے کہ اپنے مملوک بندوں کے پاس اپنا ایلچی یا رسول بھیجے تو خدا کی نسبت بھی ممکن ہے کہ اپنے بندوں پاس ایک اپنا رسول بھیجے اور یہ بات بھی دنیا میں دیکھی جاتی ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ میں بادشاہ کا ایلچی ہوں اور بادشاہی نشانیاں اس کے پاس ہیں تو واجب ہوتا ہے کہ اس کا ایلچی ہونا قبول کیا جاوے متکلمین کہتے ہیں کہ یہ نشانیاں رسولوں کے ھاتھ سے معجزوں کا ہونا ہے ۔

ابن رشد فرماتے ہیں کہ یہ دلیل عام لوگوں کے لیے کسی قدر مناسب ہو ۔ مگر غور سے دیکھا جائے تو ٹھیک نہیں ہے ۔ کیوں کہ جو شخص بادشاہ کے ایلچی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اس وقت تک اس کو سچا نہیں مانا جا سکتا ۔ جب تک کہ یہ نہ معلوم ہو کہ جو نشانیاں وہ دکھاتا ہے وہی نشانیاں بادشاہ کے ایلچی ہونے کی ہیں اور یہ بات دو طرح سے ہو سکتی ہے یا تو خود بادشاہ نے اپنی رعیت سے کہہ دیا ہو کہ جس شخص کے پاس تم میری ان خاص نشانیوں کو دیکھو تو اس کو میرا ایلچی یا رسول جانو یا بادشاہ کی عادت سے یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ وہ ایسی نشانیاں بجز اپنے ایلچی یا رسول کے اور کسی کو نہیں دیتا جب کہ یہ بات ہے تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی کہ بعض انسان کے ھاتھ سے معجزوں کا ہونا رسول ہونے کی خاص نشانی ہے ۔ کیوں کہ دو حال سے خالی نہیں ۔ یا یہ بات شرع سے جانی گئی ہو گی یا عقل سے ۔ شرع سے جاننا تو غیر ممکن ہے ۔ کیوں کہ شرع تو رسول ثابت ہونے کے بعد ٹھہرے گی اور اب تک رسول ہونا ہی ثابت نہیں ہوا ہے اور عقلاً بھی اس

بات کا قرار دینا کہ یہ نشانیاں مخصوص رسولوں کی ہیں غیر ممکن ہے ہاں اگر وہ نشانیاں بہت سی دفعہ انہی لوگوں سے ظاہر ہوتیں جو رسول ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور ان کے سوا اور کسی سے نہ ہوئی ہوتیں ۔ تو جو لوگ رسولوں کے ہونے کو مانتے ہیں ان کے لیے دلیل ہو سکتی اور اُس وقت یہ کہا جا سکتا کہ اس شخص نے جو ہونے رسول کا دعویٰ کرتا ہے معجزے دکھائے ہیں اور جو شخص کہ معجزے دکھاتا ہے وہ رسول ہوتا ہے اور اس لیے یہ شخص بھی رسول ہے ۔ مگر یہ ماننا کہ اس شخص نے جو رسول ہونے کا دعویٰ کرتا ہے معجزے دکھائے ہیں ، اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اول تسلیم کر لیا جاوے کہ ایسی باتیں انسان سے ہو سکتی ہیں اور در حقیقت اُن کا ہونا بخوبی محسوس ہوا ہو اور یقین ہو گیا ہو کہ وہ کسی لاگ سے اور کسی حکمت سے اور خواص اشیاء سے نہیں ہوتیں اور جو دکھائی دیا ہے وہ ٹھٹ بندی نہ تھی بلکہ حقیقت میں واقع ہوا ہے اور یہ کہنا کہ جو شخص معجزے دکھاتا ہے وہ رسول ہوتا ہے جب صحیح ہوگا کہ پہلے رسولوں کا وجود اور یہ بات کہ وہ معجزے بجز رسولوں کے اور کسی نے نہیں دکھائے مان لیا جاوے کیوں کہ اس قسم کی منطقی دلیل کا جس میں دو مقدمے ملا کر نتیجہ نکالا جاتا ہے یہ خاصہ ہے کہ وہ دونوں مقدمے مان لیے گئے ہوں ۔ مثلاً جس شخص کے سامنے یہ دلیل کی جاوے کہ ” العالم محدث “ تو ضرور ہے کہ اس کو یہ بات معلوم ہو کہ عالم موجود ہے اور محدث بھی ہے پس اب ایک معترض کہہ سکتا ہے کہ یہ بات کہ جو شخص معجزے دکھاتا ہے وہ رسول ہوتا ہے کہاں سے ثابت ہوئی ہے ۔ کیوں کہ اب تک رسالت کا ہی وجود ثابت نہیں ہوا ہے اور دو مقدموں کو ملا کر نتیجہ نکالنے کے لیے اول ان دونوں کا ثابت ہونا ضرور تھا

اور یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ جب رسولوں کا ہونا عقلاً ممکن ہے تو ان کے ہونے پر عقل دلالت کرتی ہے کیوں کہ وہ امکان اس قسم کا امکان نہیں ہے جو موجودات کی طبیعت میں پایا جاتا ہے جس طرح کہ ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ مینہ برسے اور نہ برسے اس لیے کہ جو امکان موجودات کی طبیعت میں مانا جاتا ہے وہ اس لیے مانا جاتا ہے کہ وہ شے کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی جیسے کہ مینہ کا حال ہے کہ کبھی برستا ہے اور کبھی نہیں برستا اور اس لیے عقل بطور قاعدہ کلیہ کے یہ بات کہتی ہے کہ مینہ کا برسنا ممکن ہے اور واجب کا حال اس کے برخلاف ہے اور وہ وہ ہے جو ہمیشہ موجود اور محسوس ہو اور اس لیے اس کی نسبت عقل بطور قاعدہ کلیہ کے یہ بات کہتی ہے کہ اس کا متغیر ہونا اور بدلا جانا ممکن نہیں ۔ پس جو شخص کسی ایک رسول کے ہونے کا بھی قائل ہو گیا تو اس کے مقابل میں کہا جا سکتا ہے کہ رسولوں کا ہونا ممکن ہے ۔ مگر جو شخص رسول ہونے کا قائل ہی نہ ہو تو اس کے مقابل میں اس کا امکان کہنا جہالت ہے اور لوگوں کی طرف سے ایلچی کا ہونا ممکن مانا گیا ہے تو اس سب سے مانا گیا ہے کہ ان کے ایلچیوں کا وجود ہم نے پایا ہے ۔ اگر یہ کہا جاوے کہ لوگوں کی طرف سے ایلچیوں کے وجود کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خدا کی طرف سے بھی رسولوں کا ہونا ممکن ہو جیسے کہ عمرو کے ایلچی کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ زید کی طرف سے بھی ایلچی کا ہونا ممکن ہے ۔ تو یہ بھی ٹھیک نہیں ہوگا ۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں عمر و زید دونوں کی طبیعتوں کا مساوی ہونا ضرور ہے اور یہ مساوات خدا اور بندوں میں نہیں ہے اور اگر آئندہ کے لیے رسول ہونے کا امکان فی نفسہ مان لیا جاوے تو یہ تسلیم ایک امکانی امر کی تسلیم ہوگی ۔ نہ اس کے وقوع کی ۔ اور یہ

نہ معلوم ہوگا کہ اس نے بھیجا بھی ہے یا نہیں ۔ جیسے کہ اس بات میں شک ہوتا ہے کہ عمرو نے کسی گذشتہ زمانے میں ایلچی بھیجا ہے یا نہیں اور آئندہ زمانے میں بھیجنے میں شک کرنا کہ آئندہ بھی وہ بھیجے گا یا نہیں ۔ گذشتہ زمانے کے شک کرنے سے بالکل مختلف ہے پھر جب کہ ہم کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ زید گذشتہ زمانے میں کوئی ایلچی بھیجا ہے یا نہیں تو ہم کو یہ نے کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جس کے پاس زید کی نشانیاں ہوں وہ زید کا ایلچی ہے ۔ جب تک کہ ہم یہ نہ جان لیں کہ یہ نشانیاں اس کے ایلچی ہونے کی نشانیاں ہیں اور یہ بات جب ہوگی جب ہم جان چکے ہوں کہ اس نے اپنا ایلچی بھیا ہے ۔ پس جب کہ ہم نے یہ بھی تسلیم کر لیا کہ رسالت ہوتی ہے اور معجزے بھی ہوتے ہیں تو کس طرح ہم کو یہ بات معلوم ہوگی کہ جس نے معجزے دکھائے ہین وہ رسول ہے کیوں کہ اس کے رسول ہونے کا ثبوت خدا کی طرف سے اس وقت تک تو نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا رسول ہونا ثابت نہ ہو لے ورنہ تصحیح الشے بنفسہ لازم آتی ہے جو باطل ہے اور تجربہ اور عادت سے بھی اس کے رسول ہونے کا ثبوت نہیں ہو سکنے کا بجز اس کے کہ معجزے رسول ہی دکھایا کریں اور کوئی نہ دکھا سکے حالاں کہ خرق عادت جس کا ایک نام معجزہ بھی ہے ۔ رسول اور غیر رسول دونوں دکھا سکتے ہیں ۔ ان تمام مشکلات کے سبب متکلمین نے ان سب باتوں کو چھوڑ کر صرف یہ بات کہی کہ جس شخص کے پاس معجز یعنی عاجز کرنے والی چیز ہو وہ رسول ہے مگر یہ بھی صحیح نہ ہوگا بجز اس کے کہ وہ شے معجز فی نفسہ رسالت اور رسول پر دلالت نہ کرے اور عقل میں یہ قوت نہیں کہ وہ جب کوئی عجیب خرق عادت دیکھے تو جان لے کہ وہ ربانی ہے اور رسالت پر دلیل قاطع ، ہاں

یہ ہو سکتا ہے کہ دیکھنے والا یہ اعتقاد کرے کہ جس شخص سے یہ خرق عادت ہوئی ہے وہ ایک بڑا شخص ہے اور بڑا شخص جھوٹ نہیں بولے گا بلکہ اس کے رسول ماننے کو یہ بھی کافی نہ ہوگا جب تک کہ یہ بھی نہ مان لیا جاوے کہ رسالت در حقیقت ایک چیز ہے اور ایسی خرق عادت بجز رسول کے اور کسی بڑے شخص سے نہیں ہوتی ۔ شے معجز بھی رسالت پر دلالت نہیں کرتی ۔ کیوں کہ عقل نہیں جان سکتی کہ رسالت اور شے معجز میں کیا علاقہ ہے ۔ جب تک یہ نہ مان لیا جائے کہ اعجاز ، رسالت کے افعال میں سے ایک فعل ہے ۔ جیسے کہ بیمار کا اچھا کرنا طب کے افعال میں سے ایک فعل ہے اور جو شخص بیمار کو اچھا کر دیتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ طب کا وجود ہے اور یہ شخص طبیب ہے ۔ پس یہ تمام دلیلیں بودی ہیں اور اگر ہم بطور تنزل کے رسالت کے امکان امری کو امکان وقوعی فرض کر لیں اور معجزہ کو بھی اس شخص کے سچا ہونے کی دلیل مان لیں جو رسالت کا دعویٰ کرتا ہے تو بھی ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ رسول کے سوا بھی شے معجز ظاہر ہوتی ہے ۔ رسالت پر معجزہ کی دلالت لازمی نہیں ہونے کی ، اور متکلمین اس بات کے قائل ہیں کہ شے معجز کبھی جادو گر سے اور ولی سے بھی ظاہر ہوتی ہے اور اس مقام پر جو انھوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ شے معجز اسی وقت رسالت پر دلالت کرتی ہے جب کہ وہ رسالت کے دعوے کے مقارن ہو اور جو شخص رسول نہیں ہے اور وہ یہ دعویٰ کرکے کہ میں رسول ہوں شے معجز کو دکھانا چاہے تو نہ دکھا سکے گا ۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ۔ نہ تو اس کا نشان منقولات میں پایا جاتا ہے اور نہ عقل سے معلوم ہو سکتا ہے اور یہ کہنا کہ شے معجز ایک بڑے شخص سے ظاہر ہوتی ہے اور جو شخص جھوٹا دعویٰ کرے وہ بڑا

شخص نہیں ہے اور اس لیے اس سے ظاہر نہ ہوگی اس لیے غلط ہو جاتا ہے کہ متکلمین جادوگر سے شے معجز کا ظاہر ہونا تسلیم کرتے ہیں اور جادوگر بڑا شخص تسلیم نہیں کیا جا سکتا ۔

ان سب خرابیوں پر خیال کرکے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے ۔ کہ یہ اعتقاد ٹھیک ہے کہ خرقِ عادات بجز انبیاء کے اور کسی سے نہیں ہوتا اور سحر صرف ایک ڈھٹ بندی ہے ۔ نہ قلب عین شے ۔ یعنی معجزے سے لکڑی سچ مچ کا سانپ بن جاتی ہے اور سحر سے سانپ نہیں بنتی ۔ بلکہ لوگوں کو سانپ دکھائی دیتی ہے اور اسی وجہ سے ان لوگوں نے کرامات اولیاء سے انکار کیا ہے ۔ (واضح ہو کہ اسی خیال پر شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حجۃ اللہ بالغہ میں کرامات اولیاء سے انکار کیا ہے) مگر قاضی ابن رشد اس اعتقاد کی بھی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تم کو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے حال سے ظاہر ہوگا کہ آنحضرت نے نہ کسی ایک شخص کے اور نہ کسی ایک گروہ کے ایمان پر دعوت کرتے وقت یہ نہیں کیا ، کہ اس سے پہلے اس کے سامنے کوئی خرقِ عادت کی ہو اور ایک چیز کو دوسری چیز میں بدل دیا ہو ۔ یعنی لکڑی کا سانپ اور سانپ کی لکڑی اور سونے کو مٹی اور مٹی کو سونا بنا دیا ہو اور اسلام لانے کی دعوت کے وقت کوئی کرامات اور کوئی خوارق عادات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ظاہر نہیں ہوئی ۔ اگر ظاہر ہوئی ہے تو معمولی حالات میں ۔ بغیر اس کے کہ کرامات اور خرقِ عادت کا دعویٰ کیا ہو اور اس کا ثبوت خود قرآن مجید سے پایا جاتا ہے جہاں خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا ہے کہ '' کافر کہتے ہیں کہ ہم تجھ پر ایمان نہیں لانے کے ، جب تک کہ تو زمین پھاڑ کر ہمارے لیے چشمے نہ نکالے یا تیرے پاس کجھور و انگور کا باغ نہ ہو جس کے بیچ میں تو بہتی

هوئی نہریں نہ نکالے زور سے بہتی ۔ یا تو ہم پر آسمان کے ٹکڑے نہ ڈالے یا خدا اور فرشتوں کو اپنے ساتھ نہ لاوے یا تیرے لیے تیرے کوئی مُزیّن گھر نہ ہو یا تو آسمان پر چڑھ نہ جاوے اور ہم تو تیرے منتر پر ھرگز ایمان نہیں لانے کے ، جب تک کہ ہم پر ایسی کتاب نہ اترے جو ہم پڑھ لیں ۔ اس پر خدا اپنے پیغمبر سے کہتا ھے کہ تو ان سے کہہ دے کہ پاک ھے میرا پروردگار میں تو کچھ نہیں ہوں مگر رسول (اور خدا نے فرمایا کہ) نہیں روکا ہم کو آیات کے بھیجنے سے مگر یہ کہ جھٹلایا اُن کو اگلوں نے ۔

غرض کہ قاضی ابن رشد نے معجزات کو مثبت نبوت قرار نہیں دیا اور اس کے بعد صرف قرآن کو مثبت نبوت قرار دیا ھے اور قریباً قریباً وھی لکھا ھے جو اس بحث میں ہم لکھ چکے ھیں ۔ مگر وہ بحث اس مقام سے متعلق نہیں ھے ۔ قاضی ابن رشد نے جو اتنی بڑی بحث لکھی ھے اس کا حاصل یہ ھے کہ اگر خدا کو موجود و مرید و متکلم و قادر و مالک عباد تسلیم بھی کر لیا جاوے اور یہ مان لیا جاوے کہ وہ رسول بھیجا کرتا ھے اور معجزات کا بھی وقوع قبول کر لیا جاوے ۔ تب بھی معجزات کے وقوع سے یہ بات ثابت نہیں ھوتی ۔ کہ وہ شخص خدا کا رسول ھے ، مختصر طور پر اس کی یہ دلیلیں ھیں :

(۱) جو امر کہ واقع ھو اس کی نسبت اس امر کے لزوم کا ثبوت نہیں ھوتا کہ جس شخص سے وہ واقع ھو وہ رسول ھوتا ھے ۔

(۲) کوئی خرقِ عادت ایسی معلوم نہیں ھے جو بطور خاصہ رسولوں سے مخصوص ھو ۔

(۳) کچھ ثبوت نہیں ھے کہ خرقِ عادت سے رسالت کو کیا تعلق ھے ۔

(۴) اس کا ثبوت نہیں ہوتا کہ اس کا وقوع قانون قدرت کے مطابق نہیں ہوا کیوں کہ بہت سے عجائبات اب بھی ایسے ظاہر ہوتے ہیں جو فی الحقیقت ان کا وقوع قانون قدرت کے مطابق ہوتا ہے مگر وہ قانون ابھی لا معلوم ہے ۔

(۵) اس کا کچھ ثبوت نہیں ہوتا کہ جو امر واقع ہوا وہ خواص نفس انسانی سے جو ہر ایک انسان میں ہے کچھ تعلق نہیں رکھتا ۔

(۶) غیر انبیاء سے جو امور خرق عادت کے واقع ہوتے ہیں اور جو انبیاء سے واقع ہوتے ہیں ان دونوں میں کوئی مابہ الامتیاز نہیں ہے ۔

(۷) یہاں تک کہ اہل ہنر سے جو امور واقع ہوتے ہیں ان میں اور خرق عادت میں امتیاز نہایت ہی بشکل ہوتا ہے ۔

کوئی معترض غلطی سے کہہ سکتا ہے کہ قرآن مجید میں جس طرح آیات بینات کا اطلاق قرآن کی آیتوں یا احکام و نصائحُ و مواعظ قرآنی پر ہوا ہےاسی طرح معجزات پر ہوا ہے اور دو آیتیں قرآن کی غلط فہمی سے اس کی دلیل میں پیش کر سکتا ہے پس مناسب ہے کہ ہم اس مقام پر بتا دیں کہ ان آیتوں میں سے آیات بینات سے معجزے مراد نہیں ہیں ۔

پہلی آیت سورۃ مائدہ کی ہے جہاں خدا تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کی نسبت فرمایا ہے کہ " اذا ایدّک بروح القدوس تکلم الناس فی المھد و کھلا ۔ و اذ علمتک الکتاب والحکمۃ والتورۃ و الانجیل و اذ تخلق من الطین کھئیۃ الطیر باذنی فتنفخ فیھا فتکون طیراً باذنی و تبری الاکمہ والابرص باذنی ۔ و اذ تخرج الموتیٰ باذنی ۔ و اذ کففت بنی اسرائیل عنک اذ جئتھم بالبینات فقال الذین

کفرا و منہم ان ھذا الا سحر مبین ۔

اس آیت میں مفسرین کے نزدیک حضرت عیسیٰ کے معجزات کا بیان ہے اور پھر کہا گیا ہے کہ کافروں نے کہا کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے ۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ بینات سے جو اس آیت میں ہے معجزے مراد ہیں جن کو کافروں نے جادو کہا ۔ صاحب تفسیر بیضاوی نے بھی ھذا کا اشارہ " الذی جئت بہ " کی طرف کیا ہے جس سے صاحب بیضادی کے نزدیک بھی اس جگہ بینات سے معجزے مراد ہیں ۔

مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے ، اول تو " ان ھذا " کا مشارٌ الیہ الذی جئت بہ ھو نہیں سکتا کیوں کہ وہ ظرف واقع ہوا ہے ۔ " کففت " کا جیسے کہ خود صاحب بیضاوی نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے ۔ پس " ان ھذا " کا مشارٌ الیہ مابہ کفف ہے ، نہ " الذی جئت بہ " کیوں کہ " اذ جیتہم " ظرف اور جزو زائد ہے جو کلام میں مقصود بالذات نہیں ہوتا اور کففٌ خود فعل مسند ہے جو مقصود بالذات ہے اور اس لیے ھذا کا اشارہ اُسی کی طرف اولیٰ ہے ۔

غرض کہ حضرت عیسیٰ کا نبی اسرائیل کے حملہ سے بچ جانے کو جو اُنھوں نے اُن کے قتل کے ارادے سے اس وقت کیا تھا جب کہ وہ احکام خدا ان کو سنا رہے تھے کافروں نے کھلا ہوا جادو بتایا ۔ بینات کے لفظ سے اس کو کچھ تعلق نہیں ہے ۔

دوسرے یہ کہ جب سادے طور سے تمام اس آیت پر نظر ڈالی جاوے تو معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ پر جو اکرام کیے تھے ان کو اِذ اِذ کرکر بیان کیا ہے اور اخیر کو جو قول کافروں کا تھا اس کا ذکر کیا ہے پس وہ قول انھی چیزوں سے متعلق ہے جن سے کہ وہ متعلق ہو سکتا ہے نہ یہ کہ اس سے

کوئی خاص معنی لفظ بینات کے ثابت ہو سکتے ہیں۔

دوسری آیت سورۃ بنی اسرائیل کی ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے ''و ما منعنا ان نرسل بالآیات الا ان کذب بھا الاولون و اتینا ثمود الناقۃ مبصرۃ فظلموا بھا و ما نرسل بالآیات الا تخویفا''۔ اس آیت سے قاضی ابن رشید نے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائے نبوت کے ساتھ کوئی معجزہ کسی کو نہیں دکھلایا جیسے کہ اوپر بیان ہوا ہے اور اس سے پایا جاتا ہے کہ قاضی ابن رشد نے اس آیت میں جو لفظ ''آیات'' ہے اس سے معجزات مراد لیے ہیں۔ صاحب تفسیر بیضاوی نے بھی یہ سمجھا ہے کہ جو معجزات قریش نے طلب کیے تھے اس آیت میں لفظ بینات سے وہی معجزے مراد ہیں۔

مگر اس تفسیر میں چند نقصان ہیں۔ اول تو یہ سمجھ میں نہیں آ سکتا کہ خدا نے لوگوں کے نہ ماننے یا جھٹلانے سے کیوں معجزوں کا بھیجنا بند کر دیا۔ دوسرے یہ کہ آدم سے عیسیٰ[۴] تک برابر کیوں بھیجتا رہا اور کیوں ایسی بےرحمی سے اگلوں کو غارت کرتا رہا۔ اس لیے میری سمجھ میں اس مقام پر بھی آیات کے معنی معجزات کی لینا صحیح نہیں۔ یہاں بھی احکام کے معنی ہیں۔ جو حکم خاص کسی کو یا کسی قوم کو دیا گیا ہے وہ بھی آیت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کہ سورۃ آل عمران سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ذکریا سے جب کہ خدا نے کہا کہ تیرے بیٹا ہوگا۔ تو اُنھوں نے عرض کیا۔ ''رب اجعل لی آیۃ'' یعنی اے پروردگار میرے لیے خاص آیت یعنی حکم مقرر کر، خدا نے کہا ! آیتک الا تکلم الناس ثلثۃ ایام الا رمزا۔ یعنی تیری آیت۔ یعنی تیرے لیے یہ حکم ہے کہ تین دن تک بجز اشارے کے کسی آدمی سے بات نہ کر۔ قوم ثمود کو جو

احکام حضرت صالح نے نسبت ناقه کے بتائے اُن کے سبب سے اس پر بھی آیت کا اطلاق ہوا ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے۔ ''ھٰذہ ناقۃ اللہ لکم آیۃ'' کیوں کہ وہ اونٹنی فی نفسه کوئی معجزه نه تھی۔

کیا معجزات باعث ایمان ہوتے ہیں؟

اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء پر ایمان لانا بہ سبب ظہور معجزات باہرہ کے ہوتا ہے مگر یہ خیال محض غلط ہے انبیاء علیہم السلام پر یا کسی ہادیٔ باطل پر ایمان لانا بھی انسانی فطرت میں داخل اور قانون قدرت کے تابع ہے بعض انسان از روئے فطرت کے ایسے سلیم الطبع پیدا ہوتے ہیں کہ سیدھی اور سچی بات آن کے دل میں بیٹھ جاتی ہے وہ اس پر یقین کرنے کے لیے دلیل کے محتاج نہیں ہوتے باوجودیکہ وہ اس سے مانوس نہیں ہوتے مگر ان کا وجدان صحیح اس کے سچ ہونے پر گواہی دیتا ہے۔ آن کے دل میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جو اس بات کے سچ ہونے پر آن کو یقین دلاتی ہے یہی لوگ ہیں جو انبیائے صادقین پر صرف آن کا وعظ و نصیحت سن کر ایمان لاتے ہیں نہ معجزوں اور کرامتوں کے دیکھنے کے بعد۔ اسی فطرت انسانی کا نام شارع نے ہدایت رکھا ہے مگر جو لوگ معجزوں کے طلب گار ہوتے ہیں وہ کبھی ایمان نہیں لاتے اور نہ معجزوں کے دیکھنے سے کوئی ایمان لا سکتا ہے۔ خود خدا نے اپنے رسول سے فرمایا کہ ”اگر تو زمین میں ایک سرنگ ڈھونڈ نکالے یا آسمان میں ایک سیڑھی لگا لے تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے“ اور ایک جگہ فرمایا کہ ”اگر ہم کاغذوں پر لکھی ہوئی کتاب بھی بھیج دیں اور آس کو وہ اپنے ہاتھوں سے بھی چھو لیں تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے اور کہیں گے یہ تو علانیہ جادو ہے“ پس ایمان لانا صرف ہدایت

(فطرت) پر منحصر ہے جیسے کہ خدا نے فرمایا ''اللہ یہدی من یشاء الیٰ صراط مستقیم''۔

ہادیٔ باطل پر جو لوگ ایمان لاتے ہیں اُن کے دل میں بھی غالباً اسی قسم کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور اس کا سبب کبھی ان کی فطرت ہوتی ہے جو کجی کی طرف مائل ہے اور سیدھی طرف مائل ہی نہیں ہوتی اسی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں فرمایا ہے ''من یشاء اللہ یضللہ و من یشاء یجعلہ علی صراط مستقیم'' (الانعام) اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ دین آبائی کا اور سوسائٹی کا ایسا بوجھ اُن کی طبیعتوں پر ہوتا ہے کہ سیدھی بات سے دل میں آنے کی جگہ ہی نہیں رہتی اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ مخلّی بالطبع ہو کر اُس بات پر غور نہیں کرتے اور اسی کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے جہاں[1] فرمایا ہے کہ ''فمن یرد اللہ ان یہدیہ یشرح صدرہ للاسلام و من یرد ان یضلہ' یجعل صدرہ ضیقاً حرجاً کأنما یصعد فی السماء کذالک یجعل اللہ الرجس علی الذین لا یومنون'' (الانعام ؛ آیت ۱۲۵) یعنی جس کو خدا چاہتا ہے کہ ہدایت کرے اُس کا دل اسلام کے لیے (یعنی سیدھی راہ پر چلنے کے لیے) کھول دیتا ہے اور جس کو خدا گم راہ کرنا چاہتا ہے اس کے دل کو ایسا تنگ کر دیتا ہے کہ وہ سیدھی بات اختیار کرنے کو آسمان پر چڑھنے سے زیادہ مشکل سمجھتا ہے اسی طرح خدا اُن پر برائی ڈالتا ہے جو ایمان نہیں لاتے '' ان آیتوں میں خدا تعالیٰ نے ہدایت پانے یا گم راہ ہونے کو اپنا فعل قرار دیا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ خدا جو فاعل حقیقی ہے ہمیشہ تمام چیزوں کو جو ظہور میں آتی ہیں اپنی طرف نسبت کرتا ہے ۔ اسی طرح ان آیتوں میں بھی انسان کے فطرتی افعال کو اپنی طرف نسبت کیا ہے مگر درحقیقت یہ بیان انسان کی فطرت کا ہے اور بس ۔''

آنحضرت اور صدور معجزات

قرآن کریم کی ایک آیت ہے و قالوا لولا نزل علیہ آیۃ من ربہ (سورۃ انعام ـ آیت ۳۷) یعنی کافر کہتے ہیں کہ پیغمبر کو اس کے رب کی طرف سے معجزہ کیوں نہیں دیا گیا ـ

اس آیت سے بعض لوگوں نے استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی معجزہ نہ تھا یعنی جس کو کفار یا عام لوگ معجزہ سمجھتے ہیں ـ کیوں کہ اگر کوئی معجزہ ہوتا تو کفار یہ نہ کہتے کہ کیوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی معجزہ نہیں اتارا گیا ـ

تفسیر کبیر میں ان آیتوں کی شان نزول میں ابن عباس کی روایت سے لکھا ہے کہ حرث بن عامر بن نوفل بن عبدمناف معہ چند قریش کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اُن سب نے کہا کہ اے محمدؐ ! اللہ کے پاس سے کوئی معجزہ لاؤ جیسے کہ انبیاء کیا کرتے تھے تو ہم تم پر ایمان لائیں مگر خدا نے معجزہ بھیجنے سے انکار کیا کیوں کہ خدا کے علم میں تھا کہ وہ ایمان نہیں لانے کے ـ

جن لوگوں نے مذکورہ بالا آیتوں سے یہ استدلال کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی معجزہ نہ تھا ان کو امام فخرالدین رازی نے ملحد قرار دیا ہے اور ان کا جواب اس طرح پر دیا ہے کہ خود قرآن ہی بہت بڑا معجزہ ہے کہ باوجودیکہ کافروں سے کہا گیا کہ مثل اس کے لاؤ اور وہ نہ لا سکے ـ ممکن

ہے کہ یہ کہا جاوے کہ قرآن معجزہ تھا تو پھر کافروں نے یہ کیوں کر کہا کہ ''کیوں نہیں اتاری گئی پیغمبر پر کوئی نشانی'' تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہم اس کا کئی طرح پر جواب دیں گے ۔

اول ۔ یہ کہ لوگوں نے دشمنی سے قرآن کو معجزہ نہ ٹھہرایا ہوگا اور کہا ہوگا کہ یہ تو کتاب کی قسم سے ہے اور کتاب معجزات کی قسم میں سے نہیں ہے جیسے کہ توریت و زبور و انجیل اور اسی شبہ کے سبب سے انھوں نے وہ کہا ہوگا ۔

دوسرے ۔ یہ کہ انھوں نے معجزات قاہرہ طلب کیے ہوں گے جیسے کہ اور انبیاء کے پاس تھے مثل سمندر کے چیر دینے اور پہاڑ کے سر پر معلق ہو جانے اور مردوں کے زندہ کرنے کے ۔

تیسرے ۔ یہ کہ انھوں نے ضد سے علاوہ معجزات موجودہ کے اور معجزات طلب کیے ہوں گے ۔ جیسے فرشتوں کا اترنا یا آسمان سے ٹکڑے کا ٹوٹ پڑنا ۔

چوتھے ۔ یہ کہ یا انھوں آسمان پر سے پتھروں کا برسنا یا اور عذاب کا اترنا چاہا ہوگا کیوں کہ یہ سب باتیں آیت کے لفظ میں شامل ہیں ۔

پھر امام صاحب کافروں کے مطلوبہ معجزات نہ نازل کرنے کی وجہ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ نے قرآن مجید بہت بڑا معجزہ دیا تھا تو اس پر اور معجزہ طلب کرنا ضد اور خدا پر تحکم کرتا تھا اور نہ کرنے میں خدا اپنی مرضی کا مختار ہے وہ لوگوں کی خواہشوں کے مطابق نہیں کرتا ، چاہا اُن کا سوال قبول کیا چاہا نہ کیا ۔ علاوہ اس کے اگر اُن کے اُن سوالوں کو پورا کر دیتا تو وہ ایک اور معجزہ چاہتے جب وہ بھی پورا ہو جاتا تو اور چاہتے اور اس کی کچھ انتہا نہ ہوتی اس لیے پہلی ہی دفعہ

سدِ باب کر دیا - سوائے اس کے اگر خدا تعالیٰ اُن کے مطلوبہ معجزات کو نازل کرتا اگر وہ ایمان نہ لاتے تو سب کو نیست و نابود کر ڈالتا پس خدا نے بمقتضائے رحمت کے اُن کو نازل نہیں کیا - اور یہ بھی ہے کہ خدا جانتا تھا کہ وہ لوگ ان معجزات کو فائدہ کی غرض سے نہیں طلب کرتے تھے بلکہ ضد سے طلب کرتے تھے اور خدا کو معلوم تھا کہ وہ ایمان نہیں لانے کے -

مگر شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب تفہیمات الٰہیہ میں صاف صاف بیان کیا ہے کہ قرآن مجید میں کسی معجزہ کا ذکر نہیں ہے اور شق القمر کی نسبت لکھا ہے کہ وہ معجزہ نہیں چناں چہ فرماتے ہیں کہ - اما شق القمر فعندنا لیس من المعجزات انما ھو من آیات القیامۃ کما قال اللہ تعالیٰ اقترب الساعۃ و انشق القمر و لکنہ صلی اللہ علیہ وسلم اخبر عنہ قبل وجودہ فکان معجزۃ من ھذا السبیل - - - و لم یذکر اللہ سبحانہ شیئاً من ھذہ المعجزات فی کتابہ و لم یشر الیھا قط بسرٍ بدیع و ھو ان القرآن انما ھو من الاسم فلا یذکر فیہ ما ھو من تحتہ (تفہیمات الٰہیہ)

ترجمہ - یعنی ہمارے نزدیک شق قمر معجزات میں سے نہیں ہے ہاں وہ قیامت کی نشانیوں میں سے ہے جیسے کہ خدا نے فرمایا ہے کہ قریب ہوئی ساعت اور پھٹ گیا چاند - لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ہونے سے پہلے اُس کی خبر دی ہے اس راہ سے معجزہ ہے - اس کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ سبحانہ نے ان معجزات میں سے کچھ بھی اپنی کتاب (یعنی قرآن) میں ذکر نہیں کیا اور نہ مطلق اس کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں نادر بھید یہ ہے کہ قرآن تو پرتوہ اسم ذات کا ہے (اور شاہ صاحب نے معجزات کو اشرافات میں داخل کیا ہے جو اسم ذات سے کم درجہ

ہے اس لیے انھوں نے فرمایا کہ) پس جو چیز کہ اس کے ماتحت ہے اس کا ذکر اس میں نہیں ہو سکتا ۔

مگر تعجب یہ ہے کہ اگر شاہ صاحب کے نزدیک کسی معجزے کا ذکر قرآن مجید میں نہ ہوتا تو اس وقت آن کی دلیل صحیح ہو سکتی تھی لیکن جب کہ شاہ صاحب اور انبیاء کے معجزات کا ذکر قرآن مجید میں تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ تفہیمات کے متعدد مقاموں سے پایا جاتا ہے تو یہ بھید ٹوٹ جاتا ہے اور کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ قرآن مجید میں بلا لحاظ اس بھید کے اور پیغمبروں کے معجزوں کا ذکر ہو اور بلحاظ اس بھید کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزوں کا ذکر نہ ہو ۔

غرض کہ امام صاحب نے اس بحث کو اسی طریقہ پر کیا ہے جیسے کہ ہمارے ہاں کے قدیم علماء کا طریقہ ہے اور شاہ صاحب نے اس کو تصوف کے سانچہ موہوم میں ڈالنا چاہا ہے مگر اس زمانہ کے لوگوں کو ایسی تقریروں سے تشفی نہیں ہوتی اور جب تک اصل حقیقت صاف صاف نہ بتائی جاوے دل کو طمانیت نہیں رہتی ۔

قرآن مجید میں اس آیت میں اور اور متعدد آیتوں میں جو کچھ لکھا ہے سب سچ ہے اور نہایت صفائی سے اصل حقیقت کو بتا دیا ہے ۔ بزرگوں کے ساتھ کرامت کا اور انبیاء کے ساتھ معجزہ کا خیال فطرت کے ایک بڑے لمبے سلسلے سے مربوط ہے جب تک کہ اس سلسلے پر ابتداء سے بغور کامل نظر نہ ڈالی جاوے اور قرآن مجید کی آیتوں کے ساتھ اس کو نہ تطبیق دی جاوے اس وقت تک نہ معجزہ کی نہ کرامت کی حقیقت ظاہر ہوتی ہے اور نہ اس آیت کی اور نہ قرآن مجید کی اور آیتوں کی جو مثل اس کے ہیں اصلی مراد و حقیقت کھلتی ہے اور نہ ان لوگوں کے دلوں کو جو اصلی حقیقت کی تلاش میں ہیں تسلی ہوتی ہے پس اول ہم فطرت کے اس سلسلہ

کو مختصر طور پر بیان کریں گے اور اس کے بعد قرآن مجید کی آیتوں کو اس سے تطبیق دیں گے اور اسی کے ضمن میں انسان کے ان خیالات کی غلطی ظاہر کر دیں گے جو انبیائے علیہم السلام میں انسانوں سے بڑھ کر ملکہ نبوت کے سوا کسی اور چیز کا ہونا بطور دلیل ان کی نبوت کے ضروری سمجھتے ہیں ان سب باتوں کے سمجھانے کے لیے اولاً فطرت کی ان باتوں کی طرف توجہ دلانا ضرور ہے جن سے مخلوقات کا سلسلہ نبوت کے سلسلہ تک ملا ہوا ہے۔

تمام مخلوقات میں انسان ہو یا حیوان شجر ہو یا حجر سب میں خدا نے ایک فطرت رکھی ہے اور اس کے اثر بغیر کسی کے بتائے اور بغیر کسی سکھانے والے کے سکھائے اسی فطرت کے مطابق ہوتے رہتے ہیں۔ اس ودیعت فطرت کو بعض علمائے اسلام نے الہامات طبعی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ مگر خدا تعالیٰ نے اس کو وحی سے تعبیر کیا ہے جہاں فرمایا ہے "واوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً و من الشجر و مما یعرشون (سورہ النحل آیت ۷۰) یہ وحی جبریل یا خدا کا اور کوئی فرشتہ شہد کی مکھی کے پاس لے کر نہیں گیا بلکہ خود خدا اس کے پاس لے جانے والا یا اس میں ڈالنے والا تھا۔

اب دیکھو کہ وحی نے شہد کی مکھی میں کیا کیا۔ کس طرح اس نے پہاڑوں کی چوٹیوں اور گھنے بلند درختوں کی ٹہنیوں میں اور کس حکمت سے چھتہ لگایا اور کس دانائی سے اس میں چھوٹے چھوٹے مسدس خانے بنائے پھر کس طرح عمدہ سے عمدہ شفا بخش پھولوں سے رس چوس کر لائی اور کس طرح اس سے میٹھا شہد نکالا۔ جس کے مختلف رنگ ہیں پھر کس طرح ان مسدس خانوں کو اس سے بھرا جس کی نسبت خدا فرمایا کہ فیہ شفاء للناس۔

ایک چھوٹے سے زرد رنگ کے جانور بئے کو دیکھو کہ
اُس وحی یا فطرت نے اس میں کیا کر دکھایا ۔ کس حکمت سے وہ
اپنا گھونسلا بنتا ہے ۔ دشمنوں سے محفوظ رکھنے کو کس قدر
اونچے کانٹوں دار درختوں میں لٹکاتا ہے ۔ اندھیری برسات کی راتوں
میں کس طرح پٹ بیجنے کا چراغ اپنے گھونسلے میں جلاتا ہے ۔
بجز اُس وحی کے اور کس نے اس کو بتایا کہ وہ فاسفورس دار
کیڑا صرف روشنی دیتا ہے اور گھونسلا نہیں جلاتا ۔

اس کے سوا اور پرندوں کو دیکھو کس طرح جوڑا جوڑا ہو کر
رہتے ہیں ۔ اپنے انڈوں کو دونوں مل کر کس طرح سیتے ہیں ۔
ایسی معتدل حرارت ان کو پہونچاتے ہیں کہ بڑے سے بڑے حکیم سے
بھی نہیں ہو سکتی ۔ پھر بچہ کس طرح انڈے کو کھٹک کر نکلتا ہے
پھر کس طرح وہ دونوں اس کو پالتے ہیں جب بڑا ہو جاتا ہے
تو اُڑ جاتا ہے اور وہی کرتا ہے جو اس کے ماں باپ کرتے تھے ۔

چرندوں کا بھی یہی حال ہے وہ بھی اُسی وحی کے مطابق جو
اُن کو دی گئی ہے کام کرتے ہیں اپنا چارہ ڈھونڈھ لیتے ہیں پانی
تلاش کر لیتے ہیں ۔ اونٹ بعید فاصلہ سے پانی کی بو سونگھ لیتا ہے
حربہ کے جو اوزار اُن کے پاس ہیں موقع پر کام آتے ہیں دشمن سے
اپنی جان بچاتے ہیں بکری نے گو کبھی بھیڑیا نہ دیکھا ہو مگر
پہلی ہی دفعہ دیکھ کر کانپتی ہے اور جان بچانے کو بھاگتی ہے
یہ سب کرشمے اُس وحی ربانی کے ہیں جو قادر مطلق ہمہ قدرت نے
ان کو عطا کی ہے ۔

انسان بھی مثل اُن کے ایک مخلوق ہے وہ بھی اُس وحی کے
عطیہ سے محروم نہیں رہا مگر جس طرح مختلف قسم کے حیوانوں کو
بقدر اُن کی ضرورت کے اُس وحی کا حصہ ملا ہے اسی طرح انسان کو
بھی بقدر اس کی ضرورت کے حصہ عطا ہوا ہے ۔

انسان جس شکل و شمائل اور ترکیب اعضاء پر پیدا ہوا ہے وہ بظاہر اُن میں منفرد نہیں ہے بلکہ اس سے کم درجہ کی بھی ایسی مخلوق پائی جاتی ہے جو بظاہر اُسی کی سی شکل و شمائل رکھتی ہے ۔ اس سے مراد میری اس مخلوق سے ہے جو انسان کے مشابہ ہے مگر انسانی تربیت کا مادہ نہیں رکھتی لیکن اس مقام پر میری بحث اُس شکل و شمائل کے انسان سے ہے جس میں انسانی تربیت کا مادہ بھی ہے کیوں کہ خدا کا خطاب بھی اُن ہی سے ہے نہ اُن سے جو حقیقت میں انسان نہیں ہیں بلکہ انسان سے کم درجہ ہیں اور بندروں کے سلسلہ میں داخل ہیں ۔

آب و ہوا اور ملک کی حالت سے جہاں انسان رہتا ہے یا ایسے مقامات سے جہاں گو انسان پایا جاتا ہے مگر درحقیقت عمرانات میں شمار نہیں ہو سکتے انسان کی ضروریات میں بہت کچھ تغیر تبدل ہو جاتا ہے مگر میں ان عارضی تبدیلات کو بھی اپنی اس بحث میں دخل نہ دوں گا بلکہ انسان من حیث الانسان سے بمقتضائے اس کی جبلت انسانی کی بحث کروں گا ۔

اب ہم انسان کا حیوان سے مقابلہ کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ انسان بمقابل حیوان کے اس وحی کا کس قدر زیادہ حصہ پانے کا مستحق تھا اور کن کن امور کے لیے ۔

ہم انسان اور حیوان دونوں میں بھوک اور پیاس کی خواہش پاتے ہیں ۔ مگر دونوں میں یہ فرق دیکھتے ہیں کہ حیوانوں کی اُس خواہش کے پورا کرنے کا تمام سامان خود خدا نے اُن کے لیے مہیا کر دیا ہے خواہ وہ جنگل میں رہتے ہوں یا پہاڑ میں خواہ وہ گھاس کھاتے ہوں یا دانہ چگتے ہوں ۔ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتے ہوں یا نہایت عمدہ تیار و فربہ جانوروں کا گوشت جہاں وہ ہیں سب کچھ اُن کے لیے مہیا ہے ۔

انسان کے لیے اس کی ان خواهشوں کو پورا کرنے کے لیے بغیر اس کی محنت و تدبیر کے کوئی چیز بھی مہیا نہیں یا یوں کہو کہ نہایت هی کم مہیا هے ۔ اس کو خود اپنی غذا پیدا کرنی چاهیے جب کہ وہ پانی کے چشموں سے دور هے تو خود اس کو پانی بھی پیدا کرنا چاهیے ۔

جانوروں کو هم دیکھتے هیں کہ ان کا لباس خود ان کے ساتھ هے جو جاڑے اورگرمی میں تبدیل هوتا رهتا هے ۔ چھوٹی سی چھوٹی تتریوں کا ایسا خوب صورت لباس هے کہ بڑی سے بڑی شہزادی کو بھی نصیب نہیں مگر انسان ننگا پیدا هوا هے اس کو خود اپنی تدبیر سے اپنی محنت سے اپنے لیے آپ گرمی و جاڑہ کا لباس پیدا کرنا هے ۔

یہ ضرورتیں انسان کی فرداً فرداً پوری نہیں هو سکتیں اور اس لیے اس کو اپنے هم جنسوں کے ساتھ جمع هو کر رهنے اور ایک دوسرے سے مدد لینے کی ضرورت پڑتی هے ۔ بہت قسم کے جانور بھی هیں جو ایک جگہ جمع هو کر رهتے هیں مگر ان کو آپس کی استعانت کی حاجت نہیں انسان هی ایک ایسا مخلوق هے جو اپنے هم جنسوں کی استعانت کا محتاج هے ۔

اس طرح پر باهم مل کر رهنے کی ضرورت اور بہت سی ضرورتوں کو پیدا کر دیتی هے ۔ اس بات کی ضرورت پیش آتی هے کہ وہ مجمع آپس میں کس طرح پر برتاؤ اور معاشرت کرے ۔ کس طرح اپنے گھروں کو آراستہ کریں اور کس طرح ان کا انتظام کریں ۔ ان کے قویٰ کو جو خدا نے ان میں پیدا کیے هیں اور جن سے توالد اور تناسل هوتا هے کس طرح پر کام میں لا ویں ۔ ان مقاصد کے انجام کے لیے کس طرح سرمایہ پیدا کریں اور جو پیدا کیا هے اس کو کس طرح بغیر دوسرے کی مزاحمت کے اپنے صرف میں لا ویں جس سے دوسرے کو نقصان نہ پہنچے ۔ اس مجمع کا مجموع من حیث

المجموع کس طرح پر انتظام رہے کسی دوسرے ایسے ہی مجمع کی دست اندازی اور زیادتی سے کس طرح محفوظ رہے ۔

یہ ضرورتیں انسان میں ایک اور وحی کی دویعت ہونے کی ضرورت کو پیش کرتی ہیں جس کو عقل انسانی یا عقل کلی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ یہ وہی دویعت ہے جس سے انسان چند واقعات وقوعی یا مقدمات ذہنی سے ایک نتیجہ پیدا کرتا ہے اور جزئیات کی تتبع سے کوئی کلیہ قاعدہ بناتا ہے یا قاعدہ کلیہ سے جزئیات کو حاصل کرتا ہے ۔ ابتداء سے یعنی جب سے کہ انسان نے انسانی جامہ پہنا ہے وہ اس ودیعت کو کام میں لاتا رہا ہے اور جب تک کہ وہ ہے کام میں لاتا رہے گا ۔

یہی ودیعت ہے جس نے انسان کو نئی نئی ایجادوں اور حقائق اشیاء کی تحقیقاتوں اور علوم و فنون کے مباحثوں پر قادر کیا ہے ۔ یہی وہ ودیعت ہے جس سے انسان انبساط کی طرف مائل ہوتا ہے ۔ وہ غور کرتا ہے کہ کن محسوسی اور ذہنی چیزوں سے وہ خوشی حاصل کر سکتا ہے ۔ پھر وہ ان کے جمع کرنے اور ترتیب دینے یا ایجاد کرنے میں کوشش کرتا ہے ۔ یہی ودیعت ہے جس سے انسان کا دل ہر ایک واقعہ کی نسبت اس طرف مائل ہوتا ہے کہ یہ کیوں ہوا اور پھر اس سے کیا ہوگا ۔ یہی ودیعت ہے جس کے سبب سے انسان کے دل میں خالق کا ، سزا و جزا کا ، اور معاد خیال پیدا ہوتا ہے ۔

وہ اپنے چاروں طرف اپنے سے بہت زیادہ قوی ، مہیب و زبردست مخلوقات کو دیکھتا ہے اور اس کے دل میں ایک اعلیٰ اور قوی زبردست وجود کا خیال پیدا ہوتا ہے ۔ اس کے سامنے ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن کا ظاہر میں کوئی کرنے والا معلوم نہیں ہوتا ۔ بیماریوں ، دباؤں ، قحطوں میں وہ مبتلا ہوتا ہے ۔ اچھا موسم اور

عمدہ فصلوں اور صحت و تندرستی کا زمانہ اُس پر گذرتا ھے ۔ اور اس اختلاف کے اسباب سے بہت کم واقف ہوتا ھے وہ اس کو کسی ایسے وجود غیر معلوم سے منسوب کرتا ھے جس کے اختیار میں اُن کا کرنا تسلیم کرتا ھے ۔ پھر اُس غیر معلوم وجود سے خوف کھاتا ھے اور بھلائی کو اُس کی خوشی اور برائی کو اس کی خفگی کا سبب قرار دیتا ھے ۔ پھر اُس غیر معلوم وجود کی خوشی حاصل کرنے اور اُس کی خفگی سے بچنے کی تدبیریں سوچتا ھے ۔ وہ ذکر کرتا ھے کہ میں کون ھوں اور اخیر میں کیا ھوں گا ۔ اور آخرکار اعمال کی جزا و سزا کا اور ایک قسم کی معاد کے یقین پر مائل ھوتا ھے ۔

یہ تمام خیالات جو بذریعہ وحی کے یا فطرت کے انسان میں پیدا ھوتے ھیں زمانے کے گذرنے اور آئندہ نسلوں کے آنے اور برابر سنتے رھنے سے دلوں میں ایسے منقش ھو جاتے ھیں کہ بدیہات سے بھی اس کا درجہ زیادہ ھو جاتا ھے ۔ اور جس طرح انسان کی حالت کو ترقی ھوتی جاتی ھے اُسی طرح اُن باتوں کو بھی جو فطرت نے اُس کو سکھائی ھیں ترقی ھوتی رھتی ھے ۔ بلکہ اُن فطرتی باتوں کا ترقی پانا ھی انسان کی ترقی کہلاتی ھے ۔

پس جب اس طرح اس انسانی پتلے پر غور کیا جاوے تو معلوم ھوتا ھے کہ یہ تمام چیزیں جن کو انبیاء علیہ السلام اور حکمائے علیہم الرحمہ نے دنیا میں قائم کیا ھے اور جن کو ھم علم معاش ، علم تمدن ، علم سیاست مدن ، علم تدبیر منزل ، علم معاشرت ، علم المعاملات والاحکام ، علم الدینؔ یا ادیان ، علم البرو والاثم ، علم المعاد والآخرت سے تعبیر کرتے ھیں وھی ھیں جن کی خود خدا نے انسان میں وحی ڈالی ھے یا اُن کو خود اس کی فطرت میں رکھا ھے ۔

یہ حقیقت زیادہ تر وضاحت اور تعجب انگیز طریقہ سے منکشف

هوتی ہے جب کہ تمام دنیا کے انسانوں کو جہاں تک کہ ہم کو اُن سے واقفیت ہے باوجود اُن کی زبان ، اُن کی قوم ، ان کے ملک ، ان کی صورت ، ان کی رنگت کے اختلاف کے بہت سی باتوں میں متفق پاتے ہیں گو طریقۂ عمل میں کچھ اختلاف ہو ۔ مثلاً معبود کا یقین ، اس کی پرستش کا خیال ، موت کے بعد اعمال کی جزا و سزا ، دوسرے جہان کا وجود ۔ کسی ہادی یا رہ نمائے روحانی کا ہونا دنیاوی معاملات میں تزوج سرگروہ کا مقررہ کرنا ۔ اور اس کے تابع رہنا ۔ افعال میں ، رحم دلی ، ہم دردی ، سچائی کا اچھا سمجھنا ، زنا ، چوری ، قتل ، جھوٹ کو برا جاننا ۔ یہ اور اس کے مثل اور بہت سے امور ہیں جن میں تمام دنیا کے انسانوں کو متفق پاتے ہیں ۔ چند کا ان اتفاقوں میں سے مستثنیٰ ہونا ۔ جن کے اسباب بھی جدا ہیں اس کلیہ کے متناقض نہیں ہے ۔

یہ خیال کرنا کہ ان سب نے ایک ایسے زمانے میں جب کہ سب یکجا ہوں گے ان باتوں کو سیکھا ہوگا اور متفق ہو جانے کے بعد بھی وہ ان سب باتوں کو اپنے ساتھ لے گئے ایک ایسا خیال ہے جس کا ثبوت نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ناممکن ہے اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ وہ سب کسی زمانے میں یکجا تھے تو بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان کی افتراق نے ان کی حالت کو (جو ضرور ہے کہ بے انتہا زمانہ کی مفارقت باعث ہوئی ہوگی) ایسا تبدیل کر دیا ہے کہ صورت میں ، رنگت میں ، طبیعت میں ، اعضا کی ساخت میں ، اُن کے جوڑ بند میں ، اُن کی زبان میں ، ایک تبدیل عظیم واقع ہوگئی ہے تو یہ کیوں کر تسلیم ہو سکتا ہے کہ وہ خود تو بدل گئے مگر جو سبق اُنھوں نے سیکھا تھا وہ نسل در نسل نہ بھولے ۔ بلکہ برخلاف اس کے وہ اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ توافق اُسی وحی یا فطرت کا باعث ہے جو خدا نے انسان

کو ودیعت کی ہے ۔

مگر خدا نے اس فطرت کو جس کو ہم نے عقل انسانی یا عقل کلی سے تعبیر کیا ہے ایسا نہیں بنایا کہ سب میں برابر ہو یا سب میں ایک سا اس کا ظہور ہو بلکہ انسان کے پتلے میں اس کے اعضاء کی بناوٹ اس طور پر بنائی ہے کہ اس فطرت کا ظہور بہ تفاوت اور با نواع مختلف ہوتا ہے پس اس فطرت سے جس شخص کو اعلیٰ درجہ کا حصہ اور جس نوع کا دیا جاتا ہے وہ اوروں کے لیے اُس نوع کا ہادی اور پیشوا ہو جاتا ہے ۔ شاہ ولی‌اللہ صاحب نے ایسے شخص کو مفتہمون کے لقب سے ملقب کیا ہے ۔ وہ حجۃ‌اللہ‌البالغہ میں "تحت باب حقیقۃ النبوۃ و خواصہا" ارقام فرماتے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ مفتہمون مختلف استعداد کے اور کئی قسم کے ہوتے ہیں جس کو اکثر خدا کی طرف سے بذریعہ عبادت کے تہذیب نفس کے علوم کا القا ہوتا ہے وہ کامل کہلاتا ہے ۔ جس کو اکثر عمدہ اخلاق اور تدبیر منزل کے علوم کا القا ہوتا ہے وہ حکیم کہلاتا ہے جس کو سیاست کے امور کا القا ہوتا ہے اور وہ اُس کو عمل میں لا سکتا ہے وہ خلیفہ کہلاتا ہے ۔ جس کو ملاء اعلیٰ سے تعلیم ہوتی ہے اور اس سے کرامتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ موئید بروح‌القدس کہلاتا ہے ۔ اور جس کے دل میں اور زبان میں نور ہوتا ہے اور اُس کی نصیحت سے لوگ فائدہ اُٹھاتے ہیں اور اُس کے حواریوں اور مریدوں پر بھی نور و سیکتہ نازل ہوتا ہے وہ ہادی اور مزکی کہلاتا ہے ۔ اور جو قواعد ملت کا زیادہ جاننے والا ہوتا ہے وہ امام کہلاتا ہے ۔ اور جس کے دل میں کسی قوم پر آنے والی مصیبت کی خبر ڈال دی جاتی ہے جس کی وہ پیش‌گوئی کرتا ہے یا قبر و حشر کے حالات کا اس پر انکشاف ہوتا ہے اور وہ اُس کا وعظ لوگوں کو سناتا ہے وہ منذر کہلاتا ہے ۔ اور جب

خدا اپنی حکمت سے مفتہمین میں سے کسی بڑے شخص کو مبعوث کرتا ہے تاکہ لوگوں کو ظلمات سے نور میں لا وے تو وہ نبی کہلاتا ہے۔ ‘‘بہرحال شاہ صاحب نے اس مطلب کو کسی لفظوں سے اور ہم نے کسی لفظوں سے تعبیر کیا ہو نتیجہ واحد ہے کہ انسانوں ہی میں سے جس درجہ اور جس نوع کی فطرت یا وحی خدا نے جس انسان میں ودیعت کی ہے وہ اوروں کے لیے اس نوع کا ہادی یا رہنما ہوتا ہے جس میں خدا نے اعلیٰ درجہ کی تہذیب نفس کی فطرت پیدا کی ہے خواہ اس کو انہی لفظوں سے تعبیر کرو خواہ‘‘ وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ۔ کے لفظوں سے وہ نبی ہوتا ہے گو کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ ہی میں کیوں نہ ہو۔

پس اب ایسی مخلوق کی نسبت جس میں خدا نے اس قدر کاموں اور متعدد درجوں کی فطرت پیدا کی ہو خیال کرو کہ وہ کیا کرے گی۔ ضرور ہے کہ وہ اپنی تمدنی فطرت کے مقتضا سے ایک جگہ اکٹھا ہو کر رہے گی۔ اپنے مافی‌الضمیر کے اظہار کے لیے ایسی معین آوازیں ظاہر کرے گی جو اس کے مافی‌الضمیر پر دال ہوں۔ جس طرح اس کو مافی الضمیر کے اظہار کی زیادہ ضرورت پیش آتی جاوے گی ان آوازوں کی بھی کثرت اور ان میں تنوع اور اشتقاق پیدا ہوتا جاوے گا۔ رفتہ رفتہ وہ اس گروہ کی زبان قرار پاوے گی اور علم لغت اور علم اشتقاق اور صرف ونحو اور فصاحت و بلاغت سے مالا مال ہو جاوے گی۔

وہ سب اپنی زندگی بسر کرنے کے سامان مہیا کرنے کی فکر کریں گے دریاؤں اور ندیوں اور چشموں کے مقامات کو پانی میسر آنے کے لیے تلاش کریں گے اگر وہ ایسا موقع نہ پاویں گے تو زمین کھود کر پانی نکالیں گے ایک غریب بےکس عورت بھی اپنے

بچه کے لیے پانی کی تلاش میں ادھر اُدھر دوڑتی پھرے گی گو کہ چند روز جنگل کی اتفاقیہ پیداوار پر وہ اپنی زندگی بسر کریں مگر غلہ پیدا کرنے پر کوشش کریں گے زمین کو پھاڑیں گے اگر کدال میسر نہ ہوگی تو درخت کے سوکھے نوک دار تنہ ہی سے بہ ہزار مشقت زمین چیریں گے اور بیج ڈالیں گے ۔ بدن ڈھانکنے کی کوشش کریں گے ۔ درختوں کے پتے ہی لپیٹیں گے جانوروں کی کھالوں کے تہ بند باندھیں گے اپنے کھیت سے میں دوسرے کو نہ آنے دیں گے اپنے غلہ کی حفاظت چرند پرندے انسان سے ہر طرح پر کریں گے ۔ رفتہ رفتہ زراعت کے قواعد اور حقوق کی بنیاد اور اس کے قوانین قائم ہو جاویں گے اور جس طرح اس کو ترقی ہوتی جاوے گی اسی طرح ان سب باتوں میں جو معاش کے ذریعے ہیں ترقی ہوتی رہےگی یہاں تک کہ انگوری باغ لگا ویں گے اور اس سے شراب بناویں گے اور اس کو پی کر بدمست ہو جاویں گے ۔

وہ اپنی بوِد و باش کی فکر کریں گے مکانات بنا ویں گے ۔ کالا کمبل تان کر یا سرکنڈے اور بانسی جمع کر کے یا اینٹ اور گارہ بنا کر ۔ اور اس طرح مجتمع ہو کر گاؤں اور قصبے اور شہر آباد کریں گے رفتہ رفتہ اس میں ترقی کرتے جاویں گے یہاں تک کہ قصر حمرا اور محل بیضا اور کرسٹل پیلس اور شیش محل بنا کر اس میں چین کریں گے ۔

وہ اپنے گھروں کی درستی اور آبادی کی تدبیریں سوچیں گے فرزندوں کی خواہش مُونس غمگسار کی آرزو کو پورا کریں گے تزوج کے قواعد اولاد کی پرورش کے طریقے اُن کے حقوق اُن کے ساتھ سلوک کے طریقے قرار دیں گے؛ جو رفتہ رفتہ ایسی ترقی پاویں گے کہ علوم کا درجہ حاصل کریں گے اور علم تدبیر منزل کے نام سے موسوم ہوں گے ۔

وہ اپنے گروہ میں راہ و رسم کے طریقے اخلاق اور درستی اور محبت اور ہمدردی کے قاعدے ایجاد کریں گے رسم و رواج قائم کریں گے خوشی اور انبساط حاصل کرنے کے سامان مہیا کریں گے اور وہ تمام چیزیں رفتہ رفتہ علم اخلاق و معاشرت کا درجہ حاصل کریں گی ۔

وہ اس مجمع کی حفاظت کی اور اس میں انتظام قائم کرنے اور سب کے حقوق محفوظ رہنے کی فکر میں پڑیں گے اس کے لیے قوانین تجویز کریں گے اور اس کے نفاذ کے لیے کسی کو اپنا سردار بناویں گے اور رفتہ رفتہ سلیمان کی سی بادشاہت اور عمر کی سی خلافت قائم کریں گے اور وہی قوانین ترقی پاتے پاتے سیاست مدن کا رتبہ حاصل کریں گے ۔

فطرت کے تفاوت درجات کے موافق انہی میں سے وہ لوگ پیدا ہوں گے جن کو شاہ ولی اللہ صاحب نے کامل ، حکیم ، خلیفہ ، موید بروح القدس ، ہادی و مزکی ، امام منذر ، نبی ، کے لقب سے ملقب کیا ہے اور اس زمانے کے بے اعتقادوں نے رفارمر ، ان کا نام رکھا ہے ۔ اور انہیں کی نسبت خدا نے یہ فرمایا ہے ''ھوا لذی بعث فی ا لا میین رسولاً منھم ۔''

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ بعثت انبیاء کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے یا تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دولت (یعنی حکومت یا سلطنت) کے ابتدائے ظہور کا اور اس سے اور دولتوں کے زوال کا وقت آ پہنچتا ہے اس وقت خدا اس دولت کے لوگوں کے دین کو قائم رکھنے کے لیے کسی کو مبعوث کرتا ہے جس طرح کہ ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہوئی (نعوذ با للہ و لیس اعتقادی ھذا) یا خدا تعالیٰ کسی قوم کا بقا اور تمام انسانوں پر اس کا برگزیدہ کرنا چاہتا ہے اس وقت کسی کو مبعوث کرتا ہے

جو اُن کی کجی کو سیدھا کرے اور کتاب اُن کو سکھا وے جس طرح کہ ہمارے سردار موسیٰ علیہ السلام کی بعثت ہوئی یا کسی قوم کے منتظم کرنے کے لیے جس کی دولت و دین کی پائے داری قرار پا چکی ہے کسی مجدد کے مبعوث کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے کہ داؤود و سلیمان اور تمام انبیائے بنی اسرائیل کی بعثت ہوئی جن کو خدا نے اُن کے دشمنوں پر فتح دی - شاہ صاحب نے جو کچھ فرمایا یہ اُن کا استنباط ہے مگر ہمارا یہ عقیدہ نہیں ہے - میں یقین کرتا ہوں کہ بعثت انبیاء صرف تہذیب نفس انسانی کے لیے ہوتی ہے نہ اور کسی چیز کے لیے -

بہر حال یہ تمام واقعات وہ ہیں جو از روئے قاعدۂ فطرت انسان پر گزرتے ہیں اور انسان ہر ایک کام میں کسی نہ کسی کو اپنا هادی اور پیشوا اور راہ نما قائم کرتا ہے اُس وقت ہماری بحث اُن لوگوں سے متعلق نہیں ہے جو عموماً مختلف قسم کے علوم و فنون و معارف و مکاسب میں هادی و پیشوا اور راہ نما قرار پاتے ہیں بلکہ صرف اُسی هادی سے متعلق ہے جو تہذیب نفس انسانی کے لیے پیشوا اور هادی ہوتا ہے -

ایسا هادی جس میں اس قسم کی هدایت کی کامل فطرت ہوتی ہے وهی نبی ہوتا ہے اور وهی فطرت ، ملکہ نبوت ، ناموس اکبر ، جبرئیل اعظم کے لقب سے ملقب کی جاتی ہے - وہ کسی بات کو سوچتا ہے اور کچھ نہیں جانتا - دفعۃً اس کے دل میں بغیر کسی ظاهری اسباب کے ایک القا ہوتا ہے اور قلب کو ایک صدمہ اُس کے القاء سے محسوس ہوتا ہے جیسے کہ اوپر سے کسی چیز کے گرنے سے صدمہ ہوتا ہے یا اس قسم کا ایک انکشاف اُس کے دل پر ہوتا ہے جو سچ مچ وہ جانتا ہے کہ تمام حجاب اٹھ گئے ہیں اور جس کی میں تلاش میں تھا مثل سپیدۂ دم صحیح میرے سامنے موجود

ہے شاید مختلف حالات و معاملات میں اوروں کو بھی ایسا ہوتا ہو مگر جب اُس شخص میں دو صفتیں تسلیم کر لی گئی ہیں ایک فطرت کا کامل ہونا اور دوسرے اُس فطرت کا تہذیب نفس انسانی سے مخصوص ہونا تو لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس کا وہ القا یا وحی خواہ جبرئیل لے کر آیا ہو یا خود وہ ملکۂ نبوت ہی اُس میں اور خدا میں ایلچی بنا ہو اور فطرت اللہ کے مطابق ہے۔ اگر بحث رہ جاتی ہے تو اسی قدر رہ جاتی ہے کہ وہ شخص فی الواقع ایسا ہی ہے کہ نہیں۔

تہذیب نفس سے بلاشبہ بہت امور متعلق ہوں گے لیکن اُن سب میں ضرور کوئی ایسا امر بھی ہوگا جو اصل اصول تہذیب نفس انسانی کا ہو اور وہ اصول بمقتضائے فطرت انسانی وہ ہے جس کو خود انسانی فطرت نے قائم کیا ہے یعنی وجود اعلیٰ اور قوی زبردست وجود کا۔ اس مقام پر ہم اس بحث کو کہ اسی امر کو ہم نے کیوں اصل اصول تہذیب نفس انسانی قرار دیا ہے چھوڑ دیتے ہیں تا کہ خلط بحث نہ ہو جائے پھر کسی مقام پر اس سے بحث کریں گے اور اس لیے یہ تسلیم امر مزکورہ کہتے ہیں کہ ضرور اُس ہادی کا سب سے بڑا اور سب سے مقدم کام اُس سب سے اعلیٰ اور سب سے قوی اور سب سے زبردست ھمہ قدرت وجود کی طرف ھدایت کرنا ھوگا اور جب کہ وہ کامل فطرت سے ھدایت ھوگی تو تمام کامل فطرت رکھنے والے ھادیوں کو اس میں اختلاف نہ ھوگا اور وھی فطرت اللہ اور دین اللہ ھوگا اور اور امور جو اُس کے متعلق ھیں طریقے یا اس میں رسمیں یا مصالح ھوں گے جن کو اب ھم شرائع کے نام سے موسوم کرتے ھیں پس تمام انبیاء کا جب سے انبیاء ھوئے دین واحد تھا اصل دین میں کچھ تفاوت نہ تھا۔ خدا فرماتا ھے ، شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحاً والذی اوحینا الیک وما

وصینا بہ ابراھیم و موسیٰ و عیسیٰ (الشوریٰ آیت ۱۰)
اور ایک جگہ فرمایا ھے ''لکل جعلنا منکم شرعۃً و منھاجا''۔
(مائدہ آیت ۵۲)

بلحاظ اُن فطرتوں کے جو خدا نے انسان میں پیدا کی ھیں شاہ ولی اللہ صاحب بھی اس بات کے قائل ھوئے ھیں کہ انسان[1] کا ان کو ترک کرنا محال ھے اور بہت سے امور میں ایک ایسے حکیم کے محتاج ھیں جو تمام ضرورتوں سے واقف ھو اور مصالح تدبیر جانتا ھو خواہ بذریعہ فکر و درآیت کے خواہ اس طرح پر کہ خدا تعالیٰ نے اس کی جبلت میں قوت ملکیہ رکھی ھو اور ملاء اعلیٰ سے اس پر علوم نازل ھوتے ھیں۔

پھر وہ لکھتے ھیں کہ انسانوں میں جو رسمیں قائم ھو جاتی ھیں ان میں اکثر بہ سبب قوم کے سرداروں کی نادانی سے خرابیاں پڑ جاتی ھیں اور نفسیاتی خواھشوں اور شیطانی حرکتوں تک پہنچ جاتی ھیں اور بہت سے لوگ اس کی پیروی کرنے لگتے ھیں اور اس لیے ایک ایسے شخص کی حاجت ھوتی ھے جو غیب[2] سے موید ھو اور مصالح کلیہ کا پابند ھوتا کہ رسومات بد کو مٹا دے اور ایسا شخص موید بروح القدس ھوتا ھے۔

پھر وہ ارقام فرماتے ھیں کہ انبیاء کی بعثت اگرچہ دراصل اور بالتخصیص عبادت کے طریقوں کی تعلیم کرنے کے لیے ھوتی ھے مگر بعد کو اس کے ساتھ رسومات بد کا دورکرنا بھی شامل ھو جاتا ھے۔ یہ بات ذرا تفصیل طلب ھے اگر شاہ صاحب کی مراد اُن رسوم بد سے ھے جو عبادت اور تہذیب نفس انسانی سے متعلق ھیں

۱۔ حجۃ اللہ البالغہ باب اقامۃ الاتفاقات و اصلاح الرسوم۔
۲۔ اگر شاہ صاحب بجائے غیب کے فطرۃ اللہ کا لفظ استعمال فرماتے تو مطلب بالکل صاف ھو جاتا۔ (سید احمد)

تو سلمنا اور اگر مراد آن رسوم کی اصلاح سے بھی ہے جو محض دنیاوی امور سے متعلق ہیں تو ہم اس کو نہیں قبول کر سکتے کیوں کہ نبوت کو محض دنیاوی امور سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قصہ تابیر نخل اور یہ الفاظ کہ ''انتم اعلم باموور دنیاکم'' اور یہ حدیث من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد ایک بہت بڑی دلیل ہماری اس مدعا پر ہے ۔

تمام رسومات و عادات اور طریقے جو انسانوں میں بمقتضائے آن کی فطرت کے قائم ہو جاتے ہیں وہ چار اقسام پر منقسم ہیں ۔

اول ۔ جو خدا کی ذات و صفات سے متعلق ہیں یعنی اس قوت اعلی کے وجود سے جس کو انسانوں نے بمقتضائے اپنی فطرت کے تسلیم کیا ہے ۔

دوم ۔ آس کی عبادت کے طریقوں سے جو لوگوں نے بمقتضائے فطرت انسانی اس کے لیے قرار دیے ہیں اور یہی امور وہ ہیں جن پر دین کا اطلاق ہوتا ہے ۔

سوم ۔ وہ امور ہیں جو تہذیب نفس انسانی سے علاقہ رکھتے ہیں اور جن کو نوع انسانی نے بطور بدیہات کے حسن یا قبیح قرار دے رکھا ہے ۔ مثلاً زنا ، قتل ، سرقہ ، کذب ۔ وغیرہ کے تمام نوع انسان کے نزدیک قبیح ہیں گو کہ کسی فرقہ نے زنا یا قتل و سرقہ و کذب کی حقیقت قرار دینے میں غلطی کی ہو یا جیسے صداقت ، رحم ، ہمدردی کی تمام نوع انسانی کے نزدیک حسن ہے گو کہ کسی سے اس کی حد صحیح طور پر بیان نہ ہو سکی ہو ۔ آنھی امور سہ گانہ کی نسبت جو طریقے قرار پاتے ہیں ان کا نام شریعت ہے ۔

چہارم ۔ وہ امور ہیں جو محض دنیاوی امور سے تعلق رکھتے ہیں وہ نہ دین ہیں اور نہ انبیاء کہ من حیث النبوۃ آن سے کچھ تعلق ہے ۔ اسی میں وہ تمام مسائل بھی داخل ہیں جو علوم و فنون اور تحقیقات حقائق اشیاء سے علاقہ رکھتے ہیں گو کہ انبیاء نے

اُن امور کا ذکر اس طرز یا الفاظ میں کیا ہو جس طرح پر اُس زمانہ کے لوگوں کا یقین یا اُن کی معلومات تھیں ۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس مبحث کی زیادہ تفصیل کی ہے اور بہت اچھی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ وہ چیز جو انبیاء اس باب میں قاطبتہً خدا کے پاس سے لاتے ہیں وہ یہ ہے کہ دیکھا جاوے کہ کھانے پینے اور لباس اور مکان بنانے اور زیب و زینت کرنے اور نکاح شادی بیاہ کرنے اور خرید و فروخت کرنے اور گناہ گاروں کے سزا دینے اور تنازعات کے فیصل کرنے میں اُس وقت کے لوگوں میں کیا عادتیں اور اس میں مروج ہیں پھر اگر وہ سب باتیں عقل کلی کے مطابق و مناسب ہیں تو ان کے ادل بدل کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ ضرور ہے کہ لوگوں کو اُسی پر قائم رہنے کے لیے برانگیختہ کیا جاوے اور اُس باب میں اُن کی تصویب کی جاوے اور اُن کی خوبیاں بتلائی جاویں اور اگر وہ مطابق نہ ہوں اور ان کے رد و بدل کی حاجت ہو کیوں کہ وہ دوسروں کو ایذا پہنچاتی ہیں یا لذات دنیا میں ڈال دیتی ہیں اور نیکی سے باز رکھتی ہیں اور دین و دنیا سے بے فکر کر دیتی ہیں اُس وقت بھی کوئی ایسی بات نہیں نکالی جاتی جو بالکل ان کے مالوفہ امور کے برخلاف ہو بلکہ جو اگلی مثالیں ان لوگوں کے ہاں ہیں اور جو اچھے لوگ اُن لوگوں کے نزدیک گذرے ہیں اُن کی طرف اُن کو پھیرا جاتا ہے اور جب وہ اُس طرف مائل ہوتے ہیں تو اُن کو ٹھیک بات بتائی جاتی ہے اور ان کی عقلیں اس کو نا مقبول نہیں کرتیں بلکہ اُن کے دلوں کو طمانیت ہو جاتی ہے کہ یہی سچ ہے ۔ اور یہی سبب ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں مختلف ہیں ۔ جو لوگ راسخ فی العلم ہیں جانتے ہیں کہ شرع میں در باب نکاح اور طلاق اور معاملات اور زیب و زینت اور لباس اور انفصال مقدمات اور حدود

اور لوٹ مار کے مال کی تقسیم کے کوئی ایسی بات نہیں آئی ہے جو اس وقت کے لوگ اس کو نہ جانتے ہوں یا اس کے کرنے سے تردد میں پڑ جاویں جب اس کے کرنے کا حکم ہو ہاں یہ ہوا ہے کہ جس میں جو خرابی تھی وہ درست کر دی گئی اور غلط کو صحیح کر دیا ۔ ان لوگوں میں سود خوری بہت تھی اس کو منع کر دیا ۔ وہ پھل آنے سے پہلے صرف پھول آنے پر میوہ بیچ ڈالتے تھے اور پھر اس میں جھگڑا ہوتا تھا ۔ اس کو منع کر دیا ۔ دیت یعنی خون بہا عبدالمطلب کے وقت میں دس اونٹ تھے پھر قوم نے دیکھا کہ قتل سے باز نہیں رہتے تو سو اونٹ دیت کر دیے ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو قائم رکھا ۔ پہلے پہل مال غنیمت کی تقسیم ابی طالب کے حکم سے ہوئی اور رئیس قوم کے لیے بھی حصہ قرار پایا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خمس جاری کیا ۔ شاہان فارس یعنی قباد اور اس کے بیٹے نوشیروان نے خراج اور عشر لوگوں پر مقرر کیا تھا شرع میں بھی یہی قرار دیا گیا ۔ بنی اسرائیل زنا کے جرم میں رجم کرتے تھے چوروں کے ہاتھ کاٹتے تھے (یہودیوں میں ہاتھ کاٹنے کی رسم نہ تھی بلکہ عرب میں تھی) جان کے بدلے جان مارتے تھے ۔ قرآن میں بھی یہی حکم نازل ہوا (رجم قرآن میں نہیں ہے) اور اسی طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو تلاش کرنے والے سے مخفی نہیں ہیں بلکہ اگر تو فطین یعنی پوری سمجھ کا ہے اور تمام احکام کے مراتب پر محیط ہے تو تُو یہ بھی جانے گا کہ ” انبیاء علیہ السلام عبادات میں بھی اس کے سوا جو قوم کے پاس تھا بعینہ اس کی نظیر کے اور کچھ نہیں لائے “ ۔ لیکن انہوں نے جاہلیت کی تحریفات کو دور کر دیا اور جو مبہم تھا اس کو اوقات و ارکان کے ساتھ ضبط کر دیا اور جو ٹھیک تھا اس کو لوگوں میں پھیلا دیا (انتہیٰ)

یہ مضمون شاہ ولی اللہ صاحب کا قریب قریب ایسے مضمون کے ہے جو اس زمانہ کے لوگوں کے خیال میں ہے اور جن کو ہمارے زمانہ کے علماء اور مقدس لوگ کافر و ملحد اور مرتد و زندیق کہتے ہیں گو کہ وہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ و ما جاء بہ پر بھی یقین رکھتے ہوں مگر نہیں معلوم کہ وہ لوگ شاہ ولی اللہ صاحب کو کیا کہتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ انبیاء عبادات میں بھی کوئی نئی چیز نہیں لائے بہر حال شاہ صاحب نے جو محض دنیاوی امور کو بھی مذہب یا شریعت میں شامل کر لیا ہے ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے ۔ دین جیسا کہ اوپر بیان ہوا مرور ایام سے تبدیل نہیں ہو سکتا لیکن دنیاوی معاملات وقتاً فوقتاً تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور وہ کسی طرح ابدی خدا کی جانب سے صورت خاص کے محکوم نہیں ہو سکتے اگر یہ کہو کہ جب اصول اُن کے محفوظ ہیں تو حوادث جدید کے احکام علمائے اسلام جو کا انبیاء بنی اسرائیل ہیں استنباط کر سکیں گے تو ہم یہ کہیں گے کہ علماء و قوهن یہود کے اور قسیس و رهبان عیسائی مذہب کے بھی علم میں کچھ کم درجہ نہیں رکھتے تھے ۔ اگر انہوں نے دنیاوی احکام میں غلطی کی تو کیا وجہ ہے کہ یہ غلطی نہ کریں گے ۔ اور اگر دنیاوی احکام بھی داخل نبوت ہیں تو کیا وجہ ہوگی کہ اُن غلطیوں کی وجہ سے تو انبیاء کے مبعوث ہونے کی ضرورت ہو اور ان کی غلطی کے سبب نہ ہو ۔ خصوصاً ایسی صورت میں کہ توریت مقدس میں جس قدر دنیاوی امور کا تذکرہ ہے اُس کا عشر عشیر بھی قرآن مجید میں نہیں ہے ۔

یہ مباحث نہایت طویل ہیں اور یہ مقام اُن سب کے بیان کی گنجائش نہیں رکھتا مگر اس تمام بحث سے یہ نتیجہ حاصل ہوا کہ انسانوں میں بموجب فطرت انسانی کے کوئی نہ کوئی ان کا ہادی

ہو جاتا ہے ۔ اگر خدا نے اُس کو فطرت کامل اور وحی اکمل عطا فرمائی ہے تو وہ سچا ہادی ہوتا ہے جس کی نسبت خدا نے فرمایا ہے '' لکل قوم ہاد'' پس جو گروہ کسی شخص کو دین و شریعت کا ہادی سمجھتی ہے اُس کی بزرگی و تقدس کا اعتقاد بھی اعلیٰ درجہ پر رکھتی ہے جس کا نتیجہ موافق فطرت انسانی کے یہ ہوتا ہے کہ انسانوں سے اس کو برتر درجہ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ ابن اللہ یا محیط ذات الہ (یعنی اوتار) یقین کیا جاتا ہے اور کم سے کم یہ ہے کہ اُس میں ایسے اوصاف اور کرامتیں اور معجزے تسلیم کیے جاتے ہیں جن سے نوع انسان سے اُس کو برتری حاصل ہو معمولی واقعات اور حادثات کو جو قانون فطرت کے مطابق واقع ہوتے رہتے ہیں ۔ جب اُس کی طرف منسوب ہوتے ہیں تو وہ اس کی کرامت اور معجزہ قرار پاتے ہیں مثلاً اگر ایک عام آدمی کسی کو بد دعا دے کہ تجھ پر بجلی گرے اور اتفاق سے وہ بجلی سے مارا جائے تو کسی کو کچھ خیال بھی نہ ہو ۔ لیکن اگر وہ بدعا کسی ایسے شخص نے دی ہو جس کے تقدس کا خیال لوگوں کے دلوں میں ہو تو اُس کی کرامت یا معجزہ سے منسوب ہو جاتی ہے ۔ بہت سی باتیں ہوتی ہیں کہ اُن لوگوں سے جن کے تقدس کا خیال ہوتا ہے اسی طرح سرزد ہوتی ہیں ۔ جیسے کہ عام انسانوں سے ۔ مگر مقدس لوگوں سے سرزد ہونے کے سبب اُن کی قدر و منزلت زیادہ کی جاتی ہے اور معجزے و کرامات کے درجہ پر پہنچا دیا جاتا ہے ۔ انسان میں بعض ایسی قوتیں ہیں جو خاص طریقہ مجاہدہ سے قوی ہو جاتی ہیں اور کسی میں بمقتضائے خلقت قوی ہوتی ہیں اور اُن سے ایسے امور ظہور پاتے ہیں جو عام انسانوں سے جنھوں نے ان قوتوں کو قوی نہیں کیا ہے ظہور نہیں پاتے حالاں کہ وہ سب باتیں اسی طرح ہوتی ہیں جس طرح کہ اور امور حسب مقتضائے

فطرت انسانی واقع ہوتے ہیں مگر وہ بھی اُن مقدس شخصوں کے معجزے و کرامات شمار ہوتے ہیں بہت عجیب باتیں افواھاً ایسے بزرگوں کی نسبت مشہور ہو جاتی ہیں جن کی درحقیقت کچھ اصل نہیں ہوتی - مگر لوگ اُن بزرگوں کے تقدس کے خیال سے ایسے موثر ہوتے ہیں کہ اُس کی اصلیت کی تحقیق کی طرف متوجہ نہیں ہوتے اور بے تحقیق اس پر یقین کر لیتے ہیں - یہی سبب ہے کہ انبیائے سابقین علیہم السلام کے تمام واقعات کو لوگوں نے ایسے طور پر بیان کیا ہے جن کا واقع ہونا ایک عجیب طریقہ سے ظاہر ہو اور پھر انھیں کو اُن کے معجزے قرار دیے ہیں اور بعضی ایسی باتیں منسوب جن کا کچھ ثبوت نہیں - انھی غلط خیالات کے سبب لوگوں نے انبیاء علیہم السلام سے انکار کیا ہے - چناں چہ قوم نوح قوم عاد قوم ثمود نے انبیاء کے انکار کرنے کی یہی وجہ بیان کی ہے کہ ”ان انتم الا بشر مثلنا“ پس انھی غلط خیالات کی وجہ تھی کہ مشرکین عرب بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزوں کے طلب گار ہوئے تھے کبھی یہ کہتے تھے کہ اگر یہ پیغمبر ہیں تو کیوں نہیں ان کے پاس فرشتے آتے ، کیوں نہیں ان کے پاس خزانہ اتارا گیا - کبھی یہ کہتے تھے کہ یہ تو عام انسانوں کی طرح کھاتے پیتے ہیں بازاروں میں پڑے پھرتے ہیں یعنی انسانوں سے زیادہ کوئی بات ان میں نہیں ہے - کبھی آسمان سے پتھر برسوانے چاھتے تھے - کبھی آسمان کا ٹکڑا ٹوٹ کر گرنے کی خواھش کرتے تھے -

وحدانیت ثلاثہ کا ایک رکن جو توحید فی الصفات ہے اُس کی تکمیل کے لیے اس قسم کے خیالات کا مٹانا ضرور تھا اس لیے جا بجا قرآن مجید میں معجزات کی نفی آئی ہے - خدا تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ قل انما انا بشر مثلکم یوحیٰ الیّ انما الٰھکم الہ واحد (سورۂ کہف آیت ۱۱۰) ترجمہ - ”یعنی لوگوں سے کہہ دے کہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ میں انسان ہوں

مثل تمہارے ، مجھ کو وحی دی گئی ہے کہ یہی ٹھیک بات ہے کہ تمہارا خدا خدائے واحد ہے'' اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ ''قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا ! لا ما شاء اللہ ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء ان انا الا نذیر و بشیر لقوم یومنون (سورۂ اعراف آیت ۱۸۸) ترجمہ - '' یعنی لوگوں سے کہہ دے کہ میں مالک نہیں ہوں اپنے لیے کسی نفع یا ضرر کا بجز اس کے کہ جو چاہے اللہ اور اگر میں غیب کا عالم ہوتا تو میں بھلائیوں کو بکثرت حاصل کر لیتا اور برائی مجھ کو چھوتی بھی نہیں - میں تو ان لوگوں کو جو ایمان لاتے ہیں ڈرانے والے اور خوش خبری دینے والے کے سوا اور کچھ نہیں ہوں'' -

کافروں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزے طلب کیے اور صاف صاف کہا کہ '' وقالوا لن نومن لک حتی تفجرلنا من الارض ینبوعا او تکون لک جنۃ من نخیل و عنب فتفجر الانہار خلالھا تفجیرا او تسقط السماء کما زعمت علینا کسفا اوتاتی باللہ و ملائکتہ قبیلا او یکون لک بیتا من زخرف او ترقی فی السماء و لن نومن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقروہ' قل سبحان ربی ھل کنت الا بشراً رسولا'' (سورۂ بنی اسرائیل آیت ۹۲—۹۵) ترجمہ - یعنی ہم ہرگز تجھ پر ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ تو زمین پھاڑ کر ہمارے لیے چشمے نہ نکالے، یا تیرے پاس کھجور و انگور کا باغ ہو جس کے بیچ میں تو بہتی ہوئی نہریں نکالے زور سے بہتی ہوئی یا تو ہم پر جیسا کہ تو سمجھتا ہے آسمان کے ٹکڑے ڈالے ، یا خدا اور فرشتوں کو اپنے ساتھ لا وے یا تیرے لیے کوئی مزین گھر ہو ، یا تو آسمان پر چڑھ جاوے اور ہم تو تیرے منتر پر ہرگز ایمان نہیں لانے کے جب تک کہ ہم پر ایسی کتاب اترے جو ہم پڑھ لیں - مگر باوجود اس قدر اصرار کے جو کافروں نے معجزوں کے طلب میں کیا

اور بغیر ایسے معجزوں کے ایمان لانے سے شدید انکار کیا اُس پر بھی خدا نے اپنے پیغبر سے یہی فرمایا کہ "تو اُن سے کہہ دے کہ پاک ہے میرا پروردگار میں تو کچھ نہیں ہوں مگر ایک انسان بھیجا ہوا یعنی رسول ۔"

ایک اور جگہ ہے کہ "لولا انزل علیه آیات من ربه قل انما الایت عند الله و انما انا نذیرٌ مبین (سورۂ عنکبوت آیت ۴۹) ترجمہ ۔ یعنی کافروں نے کہا ، کیوں نہیں اتاری گئی اس پر یعنی پیغبر پر نشانیاں یعنی معجزے اس کے جواب میں خدا نے پیغبر سے کہا کہ تو یہ کہہ دے کہ بات یہ ہے کہ نشانیاں یعنی معجزے تو خدا کے پاس ہیں اور اس کے سوا کچھ نہیں کہ میں تو علانیہ ڈرانے والا ہوں ۔

آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم کے پاس جو افضل الانبیائے و الرسل ہیں معجزہ نہ ہونے کے بیان سے ضمناً یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ انبیائے سابقین علیه السلام کے پاس بھی کوئی معجزہ نہیں تھا اور جن واقعات کو لوگ معجزہ (متعارف معنوں میں) سمجھتے تھے درحقیقت وہ معجزات نہ تھے بلکہ وہ واقعات تھے جو مطابق قانون قدرت کو واقع ہوئے تھے ۔ خاتم النبین علیه الصلواۃ والسلام نے جو اس بات کو کھول دیا اور چھپا لگا نہیں رکھا اس کا اصلی سبب یہ ہے کہ بڑا جزو اسلام کا جس کے سبب اُس کو خطاب "الیوم اکملت لکم دینکم" کا ملا اور جس کی وجہ سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم خاتم النبین ہوئے وہ صرف تکمیل تلقین توحید ذات باری کی ہے جو توحید ثلاثه میں منحصر ہے ۔ یعنی توحید فی الذات توحید فی الصفات ، توحید فی العبادت ، انبیائے علیہم السلام میں معجزات کا (علی المعنی المتعارفته) یا اولیاء اللہ میں کرامت کا یقین کرنا (گو کہ اعتقاد کیا جاوے کہ خدا ہی نے وہ قدرت یا صفت اُن میں دی ہے) توحید فی الصفات

کو نامکمل کر دیتا ہے ۔ کوئی عزت اور کوئی بزرگی اور کوئی تقدس اور کوئی صداقت اسلام کی اور با نئے اسلام کی اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو اس نے بغیر کسی لاؤلپٹ کے اور بغیر کسی دھوکا دینے کے اور بغیر کسی کرشمہ و کرتوت کا دعویٰ کرنے کے صاف صاف لوگوں کو بتا دیا کہ معجزے و عجزے تو خدا کے پاس ہیں میں تو مثل تمہارے ایک انسان ہوں ۔ خدا نے میرے دل میں جو وحی ڈالی ہے اس کی میں تم کو تلقین کرتا ہوں ۔ صلی اللہ علی محمد خاتم النبین و حبیب رب العالمین ۔

قرآن کریم کس لحاظ سے معجزہ ہے

اس مضمون میں سرسید نے اس امر سے بحث کی ہے
کہ قرآن کریم میں جو یہ آیا ہے کہ اے لوگو اگر
تمہیں اس بات میں شک ہے کہ محمد نے یہ کلام خود
بنا لیا ہے اور خدا کی طرف سے نہیں ہے تو تم بھی فاتوا
بسورۃ من مثلہ ۔ ایسی ھی ایک سورت بنا لاؤ ۔
سرسید کہتے ھیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ
فصاحت و بلاغت میں کوئی اس کی مثل نہیں لا سکے گا ۔
بلکہ مطلب یہ ہے کہ جیسی ھدایت اور نصیحت کی باتیں
قرآن پاک میں موجود ھیں ایسی اور کسی کتاب میں نہیں۔
مگر سرسید کا صرف خیال ھی خیال ہے واقعہ نہیں ۔ واقعہ
یہ ہے کہ قرآن حکیم فصاحت و بلاغت اور رشد و ھدایت
دونوں لحاظ سے بے نظیر اور بے مثل ہے خدا نے عام
بات کہی ہے کہ فاتوا بسورۃ من مثلہ ۔ یہاں کوئی
تخصیص فصاحت و بلاغت کی یا کوئی تخصیص رشد و ھدایت
کی نہیں ہے ۔ بلکہ یہ آیت دونوں حالتوں پر حاوی ہے ۔
یعنی قرآن فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے بھی
معجزہ ہے اور رشد و ھدایت کے لحاظ سے بھی ۔ بہر حال
سرسید لکھتے ھیں ۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ۔ و ان کنتم
فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃٍ من مثلہ ۔

مطلب اس آیت کا یہ ھے کہ جو لوگ کہ قرآن پر خدا کی وحی سے ھونے میں شبہ کرتے تھے اُن کا شبہ مٹانے کو خدا نے اُن سے فرمایا کہ اگر تم اس کو خدا کی طرف سے نہیں سمجھتے تو تم بھی اُس کی مانند لاؤ ۔ یہ مضمون قرآن کریم میں پانچ مقامات پر آیا ھے :-

(۱) اس مقام پر تو یہ فرمایا ھے کہ قرآن کے کسی ٹکڑے یا حصہ کی مانند تم بھی لاؤ ۔

(۲) اسی طرح سورۂ یونس[۱] میں فرمایا ھے کہ ''کیا کافر قرآن کو کہتے ھیں کہ یوں ھی بنا لیا ھے تو ُتو اُن سے کہہ کہ اس کے ٹکڑے یا حصہ کی مانند تم بھی بنا لاؤ'' ۔

(۳) اور سورۂ ھود[۲] میں فرمایا ھے کہ ''کیا کافر قرآن کو کہتے ھیں کہ یوں ھی بنا لیا ھے تو ُتو اُن سے کہہ کہ اس کے دس ھی ٹکڑوں یا حصوں کی مانند تم بھی یوں ھی بنا لاؤ'' ۔

(۴) اور سورۂ السریٰ[۳] میں فرمایا ھے کہ تو'' کہہ دے کہ اگر جن و انس اس بات پر جمع ھوں کہ اس قرآن کی

۱- ام یقولون افتراہ قل فاتوا بسورۃ مثلہ وادعوا من استعطتم من دون اللہ ان کنتم صٰدقین (سورہ یونس آیت ۳۹) ۔

۲- ام یقولون افتراہ قل فاتوا بعشر سورہ مثلہ مفتریات وادعوا من استعطتم من دون اللہ ان کنتم صٰدقین (سورہ ھود آیت ۱۶) ۔

۳- قل لئن اجتمعت الانس والجن علٰی ان یاتوا بمثل ھذا القرآن لایاتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیراً (سورۂ اسریٰ آیت ۹۰) ۔

مانند بنا لاویں تو اس کی مانند نہ بنا لا سکیں گے ۔''

(۵) اور سورۂ قصص[1] میں فرمایا ہے ''کہ تو ان سے کہہ دے کہ خدا کے پاس سے کوئی کتاب لاؤ جو توریت و قرآن سے زیادہ ہدایت کرنے والی ہو'' ۔

ان سب باتوں پر غور کرنے کے بعد اس بات کو سمجھنا چاہیے کہ قرآن کی مانند سے کیا مراد ہے ۔ ہمارے تمام علما و مفسرین نے یہ خیال کیا ہے کہ قرآن نہایت اعلیٰ درجہ فصاحت و بلاغت پر واقع ہوا ہے اور اس زمانہ میں اہل عرب کو فصاحت و بلاغت کا بڑا ہی دعویٰ تھا ۔ پس خدا نے قرآن کے من اللہ ثابت کرنے کو یہ معجزہ قرآن میں رکھا ''کہ ویسا فصیح کلام کوئی بشر نہیں کہہ سکتا '' اور نہیں کہہ سکا ۔ پس انہوں نے قرآن کی مانند سے فصاحت و بلاغت میں مانند ہونا مراد لیا ہے ۔

مگر میری سمجھ میں ان آیتوں کا یہ مطلب نہیں ہے ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ قرآن مجید نہایت اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ فصاحت و بلاغت پر واقع ہے اور جوکہ وہ ایسی وحی ہے ، جو پیغمبر کے قلب نبوت پر ، نہ بطور معنی و مضمون کے بلکہ بلفظہ ڈالی گئی تھی ۔ جس کے سبب سے ہم اس کو وحی متلو یا قرآن یا کلام خدا کہتے اور یقین کرتے ہیں ۔ اس لیے ضرور تھا کہ وہ ایسے اعلیٰ درجہ فصاحت پر ہو ۔ جو بے مثل و بے نظیر ہو ۔ مگر یہ بات کہ اس کی مثل کوئی کہہ سکا یا نہیں کہہ سکتا ۔ اس کے من اللہ ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتی ۔ کسی کلام کی نظیر نہ ہونا اس بات کی تو بلا شبہ دلیل ہے کہ اس کی مانند کوئی دوسرا کلام موجود نہیں ۔

۱۔ قل فاتوا بکتابٍ من عند اللہ ھو اھدیٰ منھما اتبعہ ان کنتم صٰدقین ۔

مگر اس کی دلیل نہیں ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے ۔ بہت سے کلام
انسانوں کے دنیا میں ایسے موجود ہیں کہ ان کی مثل فصاحت و
بلاغت میں آج تک دوسرا کلام نہیں ہوا ۔ مگر وہ من اللہ تسلیم
نہیں ہوتے نہ ان آیتوں میں کوئی ایسا اشارہ ہے جس سے فصاحت
و بلاغت میں معاوضہ چاہا گیا ہو ۔ بلکہ صاف پایا جاتا ہے کہ جو
ہدایت قرآن سے ہوتی ہے اس میں معاوضہ چاہا گیا ہے کہ اگر قرآن کے
خدا سے ہونے میں شبہ ہے تو کوئی ایک سورت یا دس سورتیں یا کوئی
کتاب مثل قرآن کے بنا لاؤ ۔ جو ایسی ہادی ہو ۔ سورۃ قصص میں
آنحضرتؐ کو صاف حکم دیا گیا ہے کہ " تو کافروں سے کہہ دے کہ
کوئی کتاب جو توریت و قرآن سے زیادہ ہدایت کرنے والی ہو اُسے
لاو ۔" توریت کی عبارت فصیح نہیں ہے بلکہ عام طور کی عبارت ہے اس
لیے کہ علاوہ قومی دستورات و تاریخانہ مضامین کے جو اس کے جامع
نے اس میں شامل کیے ہیں جس قدر مضامین وحی کے اُس میں ہیں
ان کا القا بھی بلفظہ شاید بہ‌جز احکام عشرہ توریت کے جن کو حضرت
موسٰی نے پہاڑ میں بیٹھ کر پتھر کی تختیوں پر کھود لیا تھا ، پایا
نہیں جاتا ۔ پس ظاہر ہے کہ قرآن گو کیسا ہی فصیح ہو مگر جو
معاوضہ ہے وہ اس کی فصاحت و بلاغت یا اس کی عبارت کے بے نظیر
ہونے پر نہیں ہے ۔ بلکہ اس کے بے مثل ہادی ہونے میں ہے جو
بالتصریح سورہ قصص کی آیت میں بیان ہوا ہے ۔ ہاں اس کی
فصاحت و بلاغت اس کے بے نظیر ہادی ہونے کو زیادہ تر روشن و
مستحکم کرتی ہے ۔

ان آیتوں کے مخاطب اہل عرب تھے ۔ پس جب قرآن نازل ہوا
تو اُس وقت جو عرب کا حال تھا اس کو ذرا اس طرح پر خیال میں
لانا چاہیے کہ اس کا نقشہ آنکھوں کے سامنے جم جاوے ۔ وہ تمام قوم

ایک لٹیری ، چور ، قزاق ، خانہ بدوش قوم تھی جو مثل کنجروں کے اپنا ڈیرہ گدھوں و خچروں پر لادے پڑی پھرتی تھی - غیر قوموں نے ''سارسین ، جو لفظ ''سارقین'' کا معرف ھے خطاب دیا تھا - بغض و عداوت و کینہ جو بد ترین خصائص انسانی سے ھیں اُن کے رگ و ریشہ میں پڑا ھوا تھا - یہاں تک کہ وھاں کے جانور بھی کینہ میں ضرب المثل ھیں (شتر کینہ) خون ریزی ، بے رحمی ، قتل اولاد ان میں ایسے درجہ پر تھی جس کی نظیر کسی قوم کی تاریخ میں نہیں پائی جاتی - کنواری اور بیاھی عورتیں زنا کو اپنا فخر سمجھتی تھیں - جس طرح مرد کسی نامی عورت یا مشہور خاندان کی عورت سے زنا کرنا فخریہ اپنی قوم میں بیان کرتا تھا - اسی طرح عورتیں کسی نامی یا مشہور خاندانی مرد سے زنا کرنا فخریہ بیان کرتی تھیں - قوم کی قوم جاھل و امی تھی - بہ‌جز شراب خوری و بت پرستی کے کچھ کام نہ تھا اور قوموں سے ایسے کونے میں پڑی ھوئی تھیں کہ کچھ روشنی تعلیم و تربیت کی اُن تک نہیں پہنچی تھی - اسی قوم میں ایک شخص جس نے چالیس برس اپنی عمر کے انھیں کے ساتھ صرف کیے تھے ، ربانی روشنی سے جو خدا نے بمقتضائے فطرت اس میں رکھی تھی منور ھوا اور روحانی تربیت کے حقائق و دقائق ایسے الفاظ میں جو عالم اور حکیم اور فلسفی اور نیچرلسٹ و دھریہ سے لے کر عام جاھلوں ، بدؤں ، صحرا نشینوں کی ھدایت کے لیے بھی یکساں مفید تھے علانیہ بیان کیے جو ممکن نہ تھا کہ بغیر اس کے کہ خدا کی طرف سے ھوں بیان کیے جا سکتے - فطرت کے قاعدہ کے مطابق ممکن نہ تھا کہ بغیر اس فطرت نبوت کے جو خدا اپنے انبیاء میں ودیعت کرتا ھے - ایسی قوم کے کسی شخص کے اس طرح کے خیالات اور اقوال و نصائح ھوں جیسے کہ قرآن میں ھیں یا ایسی تاریک و خراب حالت کی قوم کا کوئی شخص بغیر اُس نور کے جو

خدا نے اس کو دیا ایسی ہدایتیں بتاوے جیسی کہ قرآن میں ہیں
یہ بہ‌جز خدا سے ہونے کے اور کسی طرح ہو ہی نہیں سکتیں۔
اسی امر کی نسبت خدا نے فرمایا کہ اگر تم کو اس کے خدا سے
ہونے میں شک ہے تو فاتوا بسورة من مثله۔

ناسخ و منسوخ کی بحث

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ما ننسخ من آیۃ او ننسھانات بخیر او مثلھا ۔ اس آیت کی تفسیر میں ہمارے ہاں کے مفسروں نے بے انتہا کج بحثیاں کی ہیں اور مذہب اسلام کو بلکہ خدا کو بدنام کیا ہے اور قرآن مجید کو ایک شاعر کی بیاض بنا دیا ہے ۔ انھی کج بحثیوں میں بعض مفسروں نے جن کو خدا نے ہدایت کی ہے سیدھی راہ بھی اختیار کی ہے ۔ ہر ایک شخص جس کے مزاج میں کج بحثی نہیں ہے وہ اس آیت کو اور اس سے پہلی آیت کو پڑھ کر سیدھا اور صاف مطلب سمجھ سکتا ہے ۔ اس آیت سے پہلی آیت میں خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اہل کتاب اس بات کو دوست نہیں رکھتے کہ خدا کی طرف سے تم پر کچھ بھلائی اترے اور بھلائی سے اعلانیہ مراد قرآن اور احکام شریعت ہیں اہل کتاب جو اس بات کو دوست نہیں رکھتے تھے اس کی صاف صاف دو وجہیں تھیں اول یہ کہ تمام انبیاء بنی اسرائیل میں گذرے تھے اور ان کو پسند نہیں تھا کہ بنی اسماعیل میں جن کو وہ بالطبع حقیر بھی سمجھتے تھے کوئی نبی پیدا ہو ۔ اس کی نسبت خدا نے فرمایا کہ اللہ مخصوص کرتا ہے اپنی رحمت سے جس کو چاہتا ہے ۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ احکام شریعت محمدی کے موسوی شریعت کے احکام سے کسی قدر مختلف تھے اور یہودی اپنی شریعت کی نسبت سمجھتے تھے کہ وہ دائمی ہے اور کبھی کوئی حکم اس کا تبدیل نہیں ہونے کا ۔ اس کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ جو آیت کہ ہم منسوخ کرتے ہیں

یا بھلا دیتے ہیں تو اس کی جگہ اُسی کی مانند یا اس سے بہتر آیت دیتے ہیں ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس مقام میں آیت کے لفظ سے قرآن کی آیت مراد نہیں ہے ۔ بلکہ موسوی شریعت کے احکام جو شرع محمدی میں تبدیل ہو گئے ۔ یا جن احکام شریعت موسوی کو یہودیوں نے بھلا دیا تھا وہ مراد ہیں ۔ ہمارے اکثر مفسرین نے نہایت کج بحثی سے اس آیت میں جو لفظ آیت ہے اس کو قرآن مجید کی آیتوں پر محمول کیا ہے اور یہ سمجھا ہے کہ قرآن مجید کی ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو جاتی ہے اور اسی پر بس نہیں کیا بلکہ " ننسھا " کے لفظ سے یہ قرار دیا کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم بعض آیتوں کو بھول بھی گئے تھے اور ان دو لفظوں یعنی ننسخ اور ننسھا کی بناء پر جھوٹی اور مصنوعی روایتوں کے بیان کرنے سے اپنی تفسیروں کے ورق کے ورق سیاہ کر دیے ہیں ۔ مگر ان میں کی ایک روایت بھی صحیح نہیں ہے انہی جھوٹی روایتوں کی بناء پر انھوں نے قرآن کی آیتوں کو چار قسم کی آیتوں پر تقسیم کیا ۔

اول : وہ آیتیں جن کی تلاوت اور احکام دونوں بحال ہیں اور وہ سب آیتیں قرآن میں موجود ہیں ۔

دوم : وہ آیتیں جن کی تلاوت بحال ہے اور احکام منسوخ ہو گئے ہیں ۔ ان آیتوں کی نسبت بھی کہتے ہیں کہ قرآن میں موجود ہیں ۔

سوم : وہ آیتیں جن کی تلاوت منسوخ ہو گئی ہے مگر احکام بحال ہیں ۔

چہارم : وہ آیتیں جن کی تلاوت اور احکام دونوں منسوخ ہوگئے ہیں اور تیسری اور چوتھی قسم کی آیتوں کی نسبت کہتے ہیں کہ قرآن میں موجود نہیں ہیں ۔ مگر

ان جھوٹی روایتوں میں ان کا موجود ہونا بیان
کرتے ہیں ۔

ہم ان باتوں پر اعتماد نہیں رکھتے اور یقین جانتے ہیں کہ جو کچھ خدا کی طرف سے اترا وہ بے کم و کاست موجودہ قرآن میں جو در حقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں تحریر ہو چکا تھا موجود ہے اور کوئی حرف بھی اس سے خارج نہیں ہے اور نہ قرآن مجید کی کوئی آیت منسوخ ہے ۔ بلکہ احکام ادیان سابقہ کی نسبت بھی لفظ نسخ کا مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے نہ حقیقی معنی میں ۔ اس کی تشریح کے لیے ہم کو نسخ کے معنوں سے بحث کرنی پڑے گی اور جو احکام کہ تبدیل ہو گئے ہیں ان کی بھی حقیقت بیان کرنی ہوگی لیکن قبل اس کے ہم کو ان مفسروں کی رائے کا بیان کرنا مناسب ہے ۔ جنھوں نے آیت کے لفظ سے جو اس آیت میں ہے قرآن کی آیتیں مراد نہیں لی ہیں ۔

ابو مسلم ایک شخص ہے جو خلاف جمہور مفسرین کے ہماری رائے سے متفق ہے ۔ اس کا بھی یہی عقیدہ ہے کہ قرآن میں نسخ واقع نہیں ہوا اور اس کا قول ہے کہ آیات منسوخہ سے مراد وہ شریعتیں ہیں جو کتب متقدمہ یعنی توریت اور انجیل میں تھیں جیسے کہ سبت کا ماننا اور مشرق اور مغرب کی طرف نماز کا پڑھنا اور اسی قسم کے حکموں کی مانند جو اللہ نے ہم سے دور کر دیے ہیں اور ہم بغیر اس کے عبادت کرتے ہیں ۔ یہود اور نصاریٰ کہتے تھے کہ بجز اس کے جو ہمارے دین کا تابع ہو اور کسی پر ایمان نہ لاؤ ۔ پس اللہ نے اس آیت سے اس کو باطل کر دیا ۔

بعض آدمیوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ آیت کا لفظ جب کہ اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے قرآن ہی کی آیتیں مراد ہوتی ہیں ۔ کیوں کہ ہمارے نزدیک وہی آیتیں مقرر ہیں ۔

لیکن کوئی شخص اس کا جواب دے سکتا ھے کہ ھم یہ بات نہیں مانتے کہ آیت کا لفظ قرآن کی آیتوں سے مخصوص ھے بلکہ وہ عام ھے اور ھر دلیل پر بولا جاتا ھے ۔

امام فخرالدین رازی نے یہ بات تسلیم کر لی ھے کہ قرآن مجید میں منسوخ آیتیں ھونے پر اس آیت سے استدلال کرنا ٹھیک نہیں ھے اور اس لیے انھوں نے اور آیتوں سے استدلال کیا ھے ۔ چناں چہ تفسیر کبیر میں وہ لکھتے ھیں کہ ھم نے کتاب محصول میں جو اصول فقہ میں ھے ۔ تمام بحثیں جو عدم نسخ پر دلالت کرتی ھیں ۔ بیان کرکے ھم نے وقوع نسخ پر اسی آیت 'ما ننسخ' پر استدلال کیا ھے ۔ مگر اس آیت پر استدلال کرنا ٹھیک نہیں ھے اس لیے کہ ما کا لفظ اس جگہ بطور شرط اور جزا کے ھے ۔ جیسے کہ تم کسی کو کہو کہ جو شخص تیرے پاس آئے تو اس کی تعظیم کر ۔ تو یہ کہنا کسی شخص کے آنے پر دلالت نہیں کرتا ۔ بلکہ صرف اتنا نکلتا ھے کہ جب کوئی آوے تو اس کی تعظیم کرنی واجب ھے ۔ اسی طرح یہ آیت بھی حصول نسخ پر دلالت نہیں کرتی ۔ بلکہ اس سے یہ نکلتا ھے کہ جب کہ کوئی آیت منسوخ ھو تو اس کے بدلے دوسری آیت جو اس سے اچھی ھو لانی واجب ھے ۔ پس ٹھیک بات یہ ھے کہ نسخ کے ثبوت میں ھم اور آیتوں کو اختیار کریں یعنی اس آیت کو و اذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ ۔ اور اس آیت کو ۔ یمحو اللہ ما یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب ۔

ھم امام فخرالدین رازی کا شکریہ ادا کرتے ھیں کہ انھوں نے اس قدر تو ھم سے اتفاق کیا کہ اس آیت سے قرآن مجید میں آیت منسوخہ کا وجود ھونا ثابت نہیں ھوتا ۔ مگر خدا نے چاھا تو ھم بتا دیں گے کہ ان آیتوں سے بھی جن پر امام رازی نے منسوخ ھونے کا استدلال کیا ھے حقیقتاً منسوخ ھونا آیتوں کا ثابت نہیں ھوتا ۔

ناسخ و منسوخ کی بحث در حقیقت ایک لغو بحث ھے ۔ اس پر بحث کرنے کی ضرورت صرف اس وجہ سے ھوگئی ھے کہ فقہاے اسلام نے نہایت غلط قیاس اور بے جا استدلال سے اور صرف اپنے دل کے پیدا کیے ھوئے خیالات سے قرآن کی آیتوں کا اس طرح پر منسوخ ھونا قرار دیا ھے جو خدا کی شان اور قرآن کے ادب کے بالکل برخلاف ھے اور ھرگز مذھب اسلام کا وہ مسئلہ نہیں ھے اور نہ ان فقہا کے استنباط کے لیے کوئی دلیل ھے ۔ انھوں نے جو آیات منسوخہ کو تین قسم یعنی منسوخ الحکم و ثابت التلاوت اور منسوخ التلاوت و ثابت الحکم اور منسوخ التلاوت والحکم قرار دیا ھے ۔ یہ محض جھوٹی تقسیم ھے اور خود ان کے دل کی بنائی ھوئی ھے اور مفسرین نے جھوٹی اور بے سند روایتیں اپنی تفسیروں میں بھر دی ھیں اور اگر ناسخ اور منسوخ کی بحث صرف اتنی بات پر منحصر رھتی کہ آیا شرایع سابقہ میں کوئی ایسے احکام تھے جو اب شریعت اسلام میں نہیں رھے یا اُن کے عوض دوسرے احکام آئے اور شرایع سابقہ کے احکام منسوخ ھو گئے یا نہیں ۔ یا یہ کہ خود اسلام میں کوئی ایسے احکام تھے جو بعد کو قائم نہ رھے یا اس کے بدلے اور احکام آئے اور پہلے احکام منسوخ ھو گئے یا نہیں ، تو یہ بحث البتہ دل چسپ اور ذی عقلوں کی سی بحث ھوتی اور اس پر مباحثہ کرنے کی کچھ ضرورت نہ پڑتی کیوں کہ جو لوگ احکام کے منسوخ ھونے کے قائل ھیں اور جو ان کے منسوخ ھونے کے قائل نہیں ھیں جب اُن دونوں کی بحثوں پر غور کیا جاوے تو بجز نزاع لفظی کے یا ناسخ و منسوخ کو بطور ایک علمی اصطلاح کے قرار دینے کے اور کوئی نتیجہ نہیں نکلتا ۔ پس ھم اس بات سے کہ قرآن کی آیتوں میں سے کوئی آیت منسوخ التلاوت و ثابت الحکم یا منسوخ التلاوت والحکم ھے ۔ انکار کرکے اس بات کی بحث پر متوجہ ھوتے ھیں ۔ کہ آیا قرآن میں

ایسی آتیں جن پر ثابت التلاوت و منسوخ الحکم ہونے کا اطلاق ہوسکے موجود ہیں یا نہیں ۔ نتیجہ اس بحث کا صرف یہ ہوگا کہ آیا قرآن میں احکام منسوخہ ہیں یا نہیں یا ایک آیت کا حکم دوسری آیت کے حکم کو منسوخ کرتا ہے یا نہیں اور نتیجہ اس بحث کا بجز نزاع لفظی کے اور کچھ نہ ہوگا ۔

نسخ کے معنی لغت میں، کسی شے کے دور کر دینے کے اور متغیر کر دینے اور باطل کر دینے کے ہیں ۔ خواہ اس کی جگہ کوئی دوسری چیز قائم ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو ۔ اور نقل و تحویل کے معنٰی بھی ہیں ، اور اس بحث سے کہ ان معنوں میں اصلی کون سے ہیں اور مجازی کون سے ہم کو چنداں فائدہ نہیں ہے مگر جب اس لفظ کو کسی خاص علم میں استعمال کیا جاوے گا ۔ مثلاً شرع میں تو اس کی تعریف میں کچھ ایسے الفاظ بڑھانے ہوں گے جس سے وہ معنی اس علم کے مناسب ہو جاویں ۔ پس شرع میں نسخ کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک شرعی حکم کا کسی دوسرے شرعی حکم سے زائل یا متغیر یا باطل ہونا ۔ پہلا حکم منسوخ کہلائے گا اور دوسرا حکم ناسخ ۔

ناسخ کے معنی علماء نے یہ قرار دیے ہیں کہ ناسخ سے مراد ایک ایسے شرعی قاعدہ سے ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس سے پہلے جو حکم بقاعدہ شرعی ثابت ہو چکا تھا اس کے بعد نہیں رہا ایسی حالت میں کہ اگر یہ پچھلا حکم نہ ہوتا تو وہ پہلا حکم ثابت اور قائم رہتا ۔

اس تعریف میں جو قیدیں کہ علماء نے لگائی ہیں اس کے یہ فائدے بتائے ہیں کہ قاعدہ شرعی کی جو قید لگائی ہے وہ اس لیے لگائی ہے کہ اس میں خدا و رسول کے قول و فعل شامل ہو جائیں اور اجماع امت علی احد القولین خارج ہو جاوے ۔ کیوں کہ جو طریق

شرعی کی تفسیر یہاں بیان ہوئی ہے اس میں اجماع داخل نہیں ہوتا اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ شرع عقلی حکم کی ناسخ ہو۔ کیوں کہ حکم عقلی کا ثبوت شرعی قاعدہ پر نہیں ہوتا اور نہ یہ بھی لازم نہیں آتا کہ معجزہ شرعی حکم کا ناسخ ہو کیوں کہ وہ معجزہ شرعی طریق سے ثابت نہیں ہوتا اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ حکم کسی مدت پر یا شرط یا استثناء پر مقید ہو۔ کیوں کہ ایسی حالت کی جو شرط لگائی ہے اس سے یہ سب خارج ہو جاتی ہیں اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ اگر خدا نے ہم کو کسی ایک کام کرنے کا ایک دفعہ حکم دیا اور پھر اس کام کی مانند دوسرا کام کرنے کو منع کیا تو یہ حکم اس کا ناسخ ہوگا۔ کیوں کہ اگر یہ منع نہ ہوتا تب بھی وہ حکم ثابت نہ تھا۔

یہ تعریف ناسخ کی جو گویا ناسخ و منسوخ دونوں کی تعریف ہے ظاہر ہے کہ منصوص نہیں ہے یعنی ظاہر ہے کہ یہ تعریف ناسخ و منسوخ کی نہ خدا نے بتائی ہے نہ رسول نے بتائی ہے بلکہ علماء نے خود اپنے قیاس اور خیال استنباط سے قائم کی ہے اور کسی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ خواہ مخواہ اس تعریف کو تسلیم کرے۔ ہمارے نزدیک جس وقت نسخ کو شرع سے متعلق کیا جائے گا تو اس وقت حیثیت کو اس کا جزو قرار دینا واجب اور لازم ہوگا۔ کیوں کہ جس قدر احکام شرعی ہیں وہ سب کسی نہ کسی حیثیت پر مبنی ہیں پس اگر باوجود بقا اس حیثیت کے جس پر وہ حکم صادر ہوا تھا دوسرا حکم برخلاف پہلے حکم کے صادر کیا جاوے تو کہا جاوے گا کہ دوسرا حکم ناسخ ہے اور پہلا منسوخ اور اگر وہ حیثیت جس کی بناء پر پہلا حکم صادر ہوا تھا موجود نہ رہے تو دوسرا حکم پہلے حکم کا حقیقتاً ناسخ نہیں ہے گو مجازاً ایک کا

دوسرے کو ناسخ کہیں ۔

ذات باری کی تنزہ اور اس کے تقدس اور اس کے علم و دانش میں نقصان اسی وقت لازم آتا ھے جب کہ ایک حیثیت کے لحاظ سے کوئی حکم دیا ہو اور پھر باوجود موجود ہونے اسی حالت حیثیت کے دوسرا حکم اس کے مخالف دیا ہو لیکن اگر حالت اور حیثیت مختلف ہو گئی ہو تو دوسرا حکم دینا اس کے تقدس کو کچھ نقصان نہیں پہونچاتا ۔ بلکہ نہ دنیا اس کے تقدس اور علم و دانش کو نقصان پہونچاتا ھے ۔ پس ہم قبول کرتے ہیں کہ ایسے احکام بھی موجود ہیں جو شرائع سابقہ میں ماموربہ تھے اور شرائع مابعد میں ماموربہ نہیں رہے ۔ یا بالفرض ہم تسلیم کر لیں کہ خود مذہب اسلام ہی میں اول کوئی حکم ماموربہ تھا ۔ اور پھر بعد کو ماموربہ نہیں رہا ۔ اور یہ بھی ثابت ہو کہ حیثیت اور حالت متحد نہیں رہی تھی ۔ تو ہم ایک دوسرے کا ناسخ نہیں قرار دینے کے ۔ اور ہم کیا کوئی ذی عقل بھی ہندو ، مسلمان ، یہودی ، عیسائی ، دھریہ ان میں سے کسی کو ناسخ و منسوخ نہیں کہنے کا ۔ یہ دوسری بات ھے کہ ہم مجازاً یا بہ طور ایک اصطلاح کے ان کو ناسخ و منسوخ کہنے لگیں ۔ ہم نے تمام قرآن میں کوئی ایسا حکم نہیں پایا اور اس لیے ہم کہتے ہیں کہ قرآن میں ناسخ و منسوخ نہیں ھے ۔ علماء اور فقہا نے جن آیتوں کو ایک دوسرے کے مخالف خیال کیا ھے اور ایک کو ناسخ اور ایک کو منسوخ ٹھہرایا ھے تو ہم ہر موقع پر یہ ثابت کریں گے کہ وہ باہم مخالف نہیں ہیں اور تفاوت حیثیت بھی ظاہر کر دیں گے جس کے بغیر لحاظ کے ناسخ و منسوخ کا قرار دینا محالات سے ھے ۔

ناسخ اور منسوخ کے باب میں لوگوں نے بہت سی بحثیں کی ہیں اور ابو مسلم نے جو ناسخ و منسوخ ہونے کا قائل نہیں ھے

متعدد دلیلیں اس کے امتناع پر پیش کی ھیں اور اس کے مخالفین نے جو جمہور مفسرین ھیں اس کی تردید کی ھے اور اثبات نسخ پر دلیلیں پیش کی ھیں ۔ ھماری سمجھ میں وہ سب قشری بحثیں میں مغز سخن تک کوئی نہیں پہنچتیں اور جو اصل بات اتحاد حیثیت کی ناسخ و منسوخ میں تھی اس پر کسی کا خیال نہیں گیا ھے ۔ اور اس لیے ھم اُن بحثوں کا ذکر کرنا محض بے فائدہ سمجھتے ھیں ۔ امام رازی صاحب نے جن دو آیتوں سے اپنی دانست میں قرآن مجید میں نسخ کا ھونا قرار دیا ھے اگرچہ ان سے بھی نسخ کا ھونا ثابت نہیں ھوتا ۔ جیسا کہ ھم ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں لکھیں گے ۔ لیکن ھم اُن سے نہایت ادب سے پوچھتے ھیں کہ آپ نے اتحاد حیثیت کی شرط کو بھی ملحوظ فرمایا ھے یا نہیں غالباً وہ فرماویں گے کہ نہیں ۔ تو ھم اُن سے عرض کریں گے کہ حضرت ناسخ و منسوخ ھونے کا ثبوت بھی نہیں ۔

ایک اور بات قابل لکھنے کے ھے کہ حدیث یعنی قول و فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم قرآنی کا ناسخ ھے یا نہیں ۔ اس میں علماء کے مختلف قول ھیں ۔ مگر جب کہ ھم قرآن سے قرآن کا حقیقتاً منسوخ ھونا تسلیم نہیں کرتے تو حدیث سے اس کا حقیقتاً منسوخ ھونا کیوں کر تسلیم کر سکتے ھیں ۔ خواہ وہ حدیث خبر احاد کا درجہ رکھتی ھو ، یا حدیث مشہور کا یا لوگوں نے معناً یا لفظاً اس کو متواتر کے درجہ تک سمجھا ھو ۔ باقی رھا یہ کہ جس طرح لوگوں نے مجازاً ناسخ و منسوخ ھونے کا اطلاق کیا ھے اس طرح بھی ھم حدیث کو بھی ناسخ قرآن سمجھتے ھیں یا نہیں ۔ تو ھم اس طرح بھی نہیں سمجھتے ۔ بلکہ اس کو حدیث کی نا معتبری کی وجہ قرار دیتے ھیں ۔ ھاں احادیث صحیحہ کو جن کا درایتاً صحیح ھونا ثابت ھو گیا ھو مفسر قرآن سمجھتے ھیں ۔

ہم نے اس مضمون کے شروع میں امام فخر الدین رازی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آیت ما ننسخ من آیۃٍ اوننسھانات بخیر منھا او مثلھا ۔ سے قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اور دو آیتیں ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے ۔ پہلی آیت تو ''یمحوا اللہ مایشاء و یثبت عندہ ام الکتاب'' ہے ۔ دوسری آیت ''اذا بدلنا آیۃً مکان آیۃٍ'' ہے اور ہم نے لکھا تھا کہ ان دونوں آیتوں سے بھی قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور وعدہ کیا تھا کہ ہم ان دونوں آیتوں کی تفسیر بعدمیں بیان کریں گے ۔ اس لیے اب ان پر بحث کرتے ہیں ۔

پہلی آیت سورۂ رعد کی ہے اس میں خدا فرماتا ہے کہ ۔ و لقد ارسلنا رسلاً من قبلک و جعلنا لھم ازواجاً و ذریۃً وما کان الرسول ان یاتی بآیۃ الا باذن اللہ لکل اجل کتاب یمحواللہ ما یشاء و یثبت و عندہ ام الکتاب'' یعنی بے شک ہم نے تجھ سے پہلے رسول بھیجے ہیں اور ان کو بیبیاں اور اولاد دی ہے اور کوئی رسول نہیں کر سکتا کہ بغیر حکم خدا کوئی حکم لے آئے اور ہر ایک چیز کا وقت لکھا ہوا یعنی مقرر ہے ۔ خدا جو چاہے مٹائے اور جو چاہے قائم رکھے اور اس کے پاس اصل کتاب ہے ۔

اس آیت سے صاف ظاہر ہے ۔ کہ جو کچھ اس آیت میں بیان ہوا ہے وہ انبیائے سابق کی شریعت سے متعلق ہے نہ قرآن مجید کی آیتوں سے ۔ نتیجہ اس تمام آیت کا یہ ہے کہ انبیائے سابق کی شریعت میں سے جن احکام کو خدا چاہتا ہے ، قائم رکھتا ہے اور جن احکام کو چاہتا ہے اٹھا دیتا ہے ۔ اور اس آیت سے کسی طرح سے یہ بات نہیں نکلتی کہ قرآن مجید کی ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو جاتی ہے ۔ پس یہ آیت قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونے پر کسی طرح دلالت نہیں کرتی ۔ مگر یہ بحث باقی رہتی ہے کہ

ام الکتاب کیا چیز ہے اور اگر ام الکتاب سے لوح محفوظ مراد لی جائے تو لوح محفوظ کیا چیز ہے ۔ یہ ایک بہت بڑی بحث ہے جس کو ہم اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ لکھ چکے ہیں ۔ مگر اس مقام میں اس کی بحث سے کچھ تعلق نہیں ۔ بلکہ صرف یہ بات ثابت کرنی تھی ۔ کہ ''یمحوا اللہ ما یشاء و یثبت'' سے مقصود محو ہونا ثابت رہنا ۔ احکام شریعت انبیائے سابق کا ہے ۔ نہ محو ہونا یا ثابت رہنا قرآن مجید کی آیتوں کا ۔ اس لیے ہم اسی قدر بیان پر اکتفا کرتے ہیں ۔

دوسری آیت سورۃ نحل کی ہے جس میں خدا فرماتا ہے کہ ''و اذا بدلنا آیہ" مکان آیہ" و اللہ اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتربل اکثر ھ م لا یعلمون'' جب ہم ایک حکم کی جگہ دوسرا حکم بدلتے ہیں اور خدا جو حکم نازل کرتا ہے اس کو خوب جانتا ہے تو تو کہتے ہیں کہ تو افترا ہی کرنے والا ہے ۔ حالاں کہ ان میں کے بہت سے نہیں جانتے ۔ اس آیت کی نسبت سوال یہ ہے کہ قالو سے کون لوگ مراد ہیں ۔ مفسرین لکھتے ہیں کہ قالو کی ضمیر سے کفار مکہ مراد ہیں ۔ مگر یہ صحیح نہیں ہو سکتا ۔ اس واسطے کہ کفار مکہ نہ اس پہلی آیت کو جو بدلی گئی منزل من اللہ جانتے تھے اور نہ دوسری آیت کو جس نے پہلی آیت کو بدلا منزل من اللہ سمجھتے تھے ۔ بلکہ صرف یہود و نصاریٰ جو ان احکام قرآن مجید کو جو برخلاف احکام سابق توریت و انجیل کے تھے پیغمبر کا افترا سمجھتے تھے ۔ پس قالو کی ضمیر انہیں یہود و نصاریٰ کی طرف پھرتی ہے نہ عام کفار کی طرف جو عموماً بت پرست تھے اور وہ نہ احکام سابق کو مانتے تھے نہ احکام لاحق کو ۔ پس صاف ظاہر ہے کہ بدلنا آیتہ مکان آیتہ سے تبدیل شرائع انبیائے سابق مراد ہے نہ تبدیل آیتہ قرانی کی ۔ دوسری آیت سے ۔

تفسیر کبیر میں بھی ابو مسلم اصفہانی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ آیت میں شرائع سابق انبیاء کا تبدیل ہونا مراد ہے نہ قرآن مجید کے احکام میں - ایک سے دوسرے کا منسوخ ہونا - اور امام صاحب نے لکھا ہے کہ ابو مسلم اصفہانی برخلاف دیگر مفسرین کے مذہب اسلام میں ناسخ و منسوخ کا بالکل قائل نہیں ہے -

اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ اگر ان تمام آیتوں کو جن سے مفسرین اور فقہا نے قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ ہونے کا دعویٰ پیش کیا ہے - مجموعی طور پر سامنے رکھ لیا جاوے اور ان پر غور و تعمق کی نظر ڈالی جاوے اور ان کے سیاق و سباق کو مد نظر رکھا جاوے تو ان سے صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ آیتیں شرائع سابقہ انبیاء کے بعض احکام کے تبدیل ہونے سے تعلق رکھتی ہیں نہ قرآن مجید کی آیتوں کے باہم ناسخ و منسوخ ہونے سے -

---

آیات محکمات و متشابہات

محکمات اور متشابہات کی بحث بہت دقیق اور طویل ھے ۔ علماء نے اس کے بیان میں بہت بڑی علمیت خرچ کی ھے ۔ مگر مختصر بات یہ ھے کہ عربی زبان کے محاورہ میں محکم اس بات کو کہتے ھیں جو ایسی صاف ھو جس سے ایک ھی مطلب سمجھ میں آوے اور دوسرے مطلب کو نہ آنے دے ۔ اور متشابہ اس بات کو کہتے ھیں جس کے کئی مطلب سمجھ میں آتے ھوں اور بخوبی تمیز نہ ھو سکتی ھو کہ کون سا مطلب مقصود ھے یا جو معنیٰ اس کے الفاظ سے متبادر ھوتے ھوں وہ مقصود نہ ھوں ۔ بلکہ وہ الفاظ بطور تمثیل یا بطور مجاز و استعارہ کے آئے ھوں ۔

اس پر لوگوں نے بحث کی ھے کہ قرآن مجید میں آیات متشابہات کیوں لائی گئی ھیں مگر ھر ایک سمجھ دار آدمی سمجھ سکتا ھے کہ جب قرآن مجید انسانوں کی زبان میں نازل ھوا ھے اور اس سے عوام و خواص سب کی ھدایت مقصود ھے تو اس میں آیات متشابہات کا نہ ھونا نا ممکن ھے ۔ قرآن مجید میں بہت سی ایسی باتیں بیان کی گئی ھیں جن کو انسان کے حواس خمسہ ظاھری و باطنی نے محسوس نہیں کیا ھے اور نہ اُن کی کیفیات کو جانا ھے پس امکان نہیں ھے کہ وہ مطلب آیات محکمات میں بیان ھو سکے اور اس لیے ضرور ھے کہ وہ تمثیل کے پیرایہ میں آیات متشابہات کے ذریعہ بیان کیا جاوے ۔ علاوہ اس کے قرآن مجید تمام لوگوں کی ھدایت کے لیے نازل ھوا ھے اس کا مقصود یہ ھے کہ جس طرح ذی علم دانش مند اس

سے ہدایت پاویں اسی طرح جاهل و نادان عوام بھیڑوں اور بکریوں
اور اونٹوں کے چرانے والے بھی ویسی ھی ہدایت پاویں ۔ عوام اکثر
حقائق امور کے سمجھنے کے قابل نہیں ھوتے ۔ بلکہ بلحاظ زمانہ اور
بلحاظ اس قدر ترقی علم و معلومات کے جو اس زمانہ میں ھوئی
ھوتی ھے اکثر ذی علم بھی حقائق اشیا یا حقیقة الامر کے سمجھنے
سے عاری ھوتے ھیں ۔ صاحب مذھب کو یا یوں کہو کہ روحانی
ھادی یا پیغمبر کو ان امور سے چنداں بحث نہیں ھوتی اس لیے وہ روحانی
اصلاح و تربیت کو مد نظر رکھ کر ان مطالب کو ایسے الفاظ میں
بیان کرتا ھے جن پر آیات متشابہات کا اطلاق ھوتا ھے ۔ اگر اس
کے ایک پہلو پر خیال کرو تو اس سے وہ مطلب پایا جاتا ھے جو
عوام کے خیالات یا اس زمانہ کے اھلِ علم کی معلومات کے مناسب
ھوتا ھے لیکن اس میں ایک اور دوسرا پہلو بھی مخفی ھوتا ھے اور جب
علم کی اور معلومات کی ترقی ھوتی جاتی ھے ۔ جب سمجھ میں آتا ھے
پس ایک ایسی کتاب میں جیسا کہ قرآن مجید ھے آیات متشابہات کا
ھونا امر لازمی اور ضروری ھے بلکہ ان کا ھونا ھی دلیل اس کی
صداقت اور منزل من اللہ ھونے کی ھے اور قرآن مجید کا یہی بہت بڑا
معجزہ ھے ۔ اسی کے ساتھ بعض امور ایسے بھی ھوتے ھیں جو
اصل اصول اور دار و مدار اس روحانی تربیت کے ھیں جن کے بغیر
روحانی تربیت کا ھونا جو مقصود اصلی ھے ناممکن ھے وہ امور بالضرور
اس طرح پر بیان ھونے چاھئیں جن کا ایک ھی مطلب ھو اور نہایت
صفائی سے سمجھ میں آ سکے اور دوسرے مطلب کو اس میں آنے
کی گنجائش نہ ھو اور یہی مطالب وہ ھیں جن پر آیات محکمات کا
اطلاق ھوا ھے ۔

سب سے بڑا اصول مسلمانی مذھب کا توحید ھے اور اس کے
بعد اعمال حسنہ ، وہ اس خوبی و عمدگی اور صفائی سے قرآن مجید کی

آیات محکمات میں بیان ہوئے ہیں جن میں کسی طرح دوسرا احتمال ہو ہی نہیں سکتا ۔ سورۂ انعام میں فرمایا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود ہی نہیں ۔ ہر چیز کا وہی خالق ہے اسی کی عبادت کرو ۔ دوسری جگہ فرمایا کہ اے محمد! کہہ دے کہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہی خدائے واحد ہے ایک اور جگہ فرمایا کہ خدا کے ساتھ کسی دوسرے کو خدا مت بناؤ ۔ سورۂ بقر میں کس صفائی سے بتلایا کہ جو شخص خدا پر ایمان لایا بے شک اس نے مضبوط ذریعہ پکڑ لیا جس کے لیے ٹوٹنا ہے ہی نہیں ۔ سورۂ نساء میں فرمایا کہ اللہ کی عبادت کرو اور کسی چیز کو اس کا شریک مت کرو ۔ ماں باپ کے ساتھ ، رشتہ داروں کے ساتھ ، یتیموں کے ساتھ ، غریبوں کے ساتھ ، ہمسایہ میں جو رشتہ مند رہتے ہوں ان کے ساتھ ، جا ہمسایہ ہیں جو اور لوگ رہتے ہوں ، ان کے ساتھ ، جو غیر لوگ ساتھی ہوں ان کے ساتھ ، مسافر غریب الوطن کے ساتھ احسان کرو اور ایک جگہ سورۂ بقر میں فرمایا کہ غلاموں کے آزاد کرانے میں مال خرچ کرو ۔ سورۂ نساء میں کتنا صاف طور پر بیان کر دیا ہے کہ خدا صرف شرک کو نہیں بخشنے کا اور اس سوا کے جتنے گناہ ہیں اگر چاہے گا ان کو بخش دے گا ۔ ایک اور جگہ کس خوبی سے کلیہ قاعدہ بتایا ہے کہ جس نے تابعداری سے اپنا منہ خدا کے سامنے کیا اور وہ نیکی کرنے والا ہے تو اس کا ثواب اس کے پروردگار کے پاس ہے ۔ ان کو کچھ خوف نہیں اور نہ وہ غمگین ہوں گے پس یہ تمام آیات اور ان کی مانند اور بہت سی آیتیں آیات محکمات ہیں جن کا مطلب سوائے ایک کے کوئی دوسرا ہو ہی نہیں سکتا ۔

ذات باری کی تعبیر بہ جز اس کے کہ ، موجود واحد لانہٗ ولاشریک لہ و لیس کمثلہ شئی ۔ نہ آیات محکمات سے ہو سکتی ہے اور نہ آیات متشابہات سے ۔ اس لیے قرآن مجید میں جا بجا اس

کی صفات کو بیان کیا ہے مگر جہاں جہاں صفت باری بیان ہوئی
ہیں وہ سب از قبیل آیات متشابہات کے ہیں - '' حی لا یموت ''
کے الفاظ سے ہم کو اسی زندگی اور موت کا خیال آتا ہے جو ہم
انسانوں اور حیوانوں میں دیکھتے ہیں - حالاں کہ ذات باری اس
حیات و ممات سے جس کو ہم جانتے ہیں بری ہے - سمیع و بصیر و
علیم ہونے کی صفات کو بہ جز اس قوت اور حس کے جو ہم کو
بذریعہ کانوں اور آنکھوں اور بعد وجود معلومات کے ان کے ادراک
سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ نہیں جانتے - حالاں کہ ذات باری اس
قسم کی صفات سے بری ہے - رحم اور غضب و قہر سے ہم انھیں
صفات کو سمجھتے ہیں جو ہمارے دل کو کسی کی حالت زار دیکھ
کر لاحق ہوتی ہیں - اور ہمارا دل اس سے متاثر ہو کر مضطر و
رقیق ہو جاتا ہے یا کسی مخالف کی مخالفت یا خلاف طبع امر سرزد
ہونے کے سبب ہمارے دل میں ایک جوش انتقام لینے کا اور ایسے
فعل کے کرنے کا جس سے ہمارے جوش قلب کو تسکین ہو پیدا
ہوتا ہے - مگر ذات باری اس قسم کی صفات رحم و قہر سے پاک
و مبرا ہے - خدا کی نسبت عرش پر بیٹھنا اس کے ہاتھ ہونے اس کا
منہ ہونا بیان ہوا ہے - ان الفاظ سے بہ جز ایسے تخت کے جس کو
ہم نے دیکھا ہے اور بہ جز ان ہاتھوں کے جو ہمارے بدن میں ہیں
اور بہ جز اس منہ کے جو زیادہ سے زیادہ شان و شوکت والا ہم
نے دیکھا ہے اور کوئی معنی ہمارے خیال میں نہیں آ سکتے مگر
خدا تعالیٰ اس طرح سے تخت پر بیٹھنے اور ایسے ہاتھوں اور ایسے
منہ کے ہونے سے مبرا ہے - حشر اجساد، نعیم جنت ، عذاب دوزخ کا
جن آیتوں میں بیان ہوا ہے وہ سب آیتیں متشابہات میں سے ہیں جسد
کے موجود ہونے کا خیال بہ‌جز اس طریقہ کے جس کو ہم دیکھتے ہیں
اور کسی طرح پر آ ہی نہیں سکتا اور اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ

حشر اجساد سے اسی معمولی و عرفی طریقہ پر محشور ہونا مقصود نہیں ہے اور نہ موجودہ اجسام کا بعینہا محشور ہونا مراد ہے ۔ نعیم جنت و عذاب دوزخ کے لذیذ و آلام جو قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں ان کی کیفیت بہ جز اس کے جو ہم اپنی جسمانی حالت میں پاتے ہیں اور کچھ سمجھ نہیں سکتے اور اس میں کچھ شبہ نہیں کہ وہ حالت اس جسمانی حالت سے مغائر ہوگی پس وہ تمام آیات متشابہات ہیں جن کے کئی مطلب سمجھ میں آتے ہیں اور اصلی مقصود متعین نہیں ہو سکتا یا ان میں ایسے مطالب ہیں جو انسان کی حس سے سے خارج ہیں اور بطور تمثیل کے بذریعہ آیات متشابہات بیان ہوتے ہیں جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے ۔ وہ خرابی ڈالنے کے لیے اُن کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کی غلط تاویل کرتے ہیں اور جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ کہتے ہیں کہ جو کچھ بیان ہوا ہے وہ سب خدا کے پاس سے آیا ہے اس لیے وہ اس قسم کی تاویلوں کے درپے نہیں ہوتے اور کہتے ہیں کہ ۔

وہ علۃ العلل جس کو خدا کہتے ہیں وحدہ' لا شریک ہے وہی علۃ العلل تمام چیزوں کی خالق ہے ۔ ایسی علۃ العلل کے لیے ضروری ہے کہ اس میں ایسی چیز بھی ہو جس کو ہم زندگی کہتے ہیں ایسی چیز نہ ہو جس کو ہم زندگی کہتے ہیں ایسی چیز نہ ہو جس کو ہم موت کہتے ہیں اس میں کوئی ایسی چیز بھی ہونی ضرور ہے جس کو ہم لفظ سمع و بصر و علم و رحم و غضب و قہر سے تعبیر کرتے ہیں اس میں کوئی ایسا امر بھی ہونا ضرور ہے کہ جن کاموں کو ہم ہاتھ پاؤں منہ وغیرہ کے ساتھ منسوب کرتے ہیں اس میں بھی منسوب کر سکیں کیوں کہ اس کے علۃ العلل وخالق جمیع اشیاء کے ہونے کو ایسی چیزوں کا اس میں ہونا لازم ہے اس لیے ہم اس کے حی لا یموت ، سمیع ، بصیر ، علیم ،

رحمان و رحیم ، قہار و جبار ہونے پر یقین کرتے ہیں مگر اس امر کی کہ اس کی حیات کیا ہے اور عدم موت کیا ہے اس کا سمیع و بصیر و علیم و رحمان و رحیم و جبار و قہار ہونا کیا ہے اور کیسا ہے کچھ تاویل نہیں کرتے ۔ لا یعلم تاویلہ الا اللہ ۔ ہاں اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا سا نہیں ۔ پس ہمارے نزدیک آیات متشابہات پر ایمان لانے کے یہی معنی ہیں اور فطرت انسانی کا یہی مقتضٰی ہے ۔

جبرئیل و میکائیل اور فرشتوں کا وجود

جبرئیل و میکائیل یہودیوں نے فرشتوں کے لیے نام مقرر کیے تھے اور ان کے ہاں سات فرشتے نہایت مشہور فرشتوں میں ہیں۔ مگر اس کا ثبوت نہیں ہے کہ کسی نبی نے ان کو بتایا تھا کہ یہ فرشتوں کے نام ہیں۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صحف انبیاء میں کوئی صفت صفات باری میں سے کسی خاص لفظ کے ساتھ تعبیر کی گئی تھی اور پھر رفتہ رفتہ وہ لفظ فرشتہ کا نام متصور ہونے لگا۔ قرآن مجید میں ان کا استعمال اسی طرح پر ہوا ہے جس طرح کہ یہودی خیال کرتے تھے مگر ہمارے ہاں کے علماء نے بھی یہودیوں کی تقلید سے ان کو فرشتوں کے نام قرار دیے ہیں۔ قرآن مجید میں صرف دو فرشتوں یعنی جبرئیل و میکائیل کا نام آیا ہے۔ وہ دونوں فرشتے یہودیوں کے ہاں بھی اسی نام سے مشہور ہیں "صرف تلفظ کا فرق ہے کیوں کہ وہ در اصل عربی نہیں بلکہ عبرانی ہیں"۔

(جبریل) عبری زبان میں اس لفظ کے معنی قوۃ اللہ یا قدرۃ اللہ کے ہیں یہ لفظ دانیال[1] پیغمبر کی کتاب میں آیا ہے۔ حضرت دانیال نے سینگ دار مینڈھے اور سینگ دار بکرے کی لڑائی کا ایک خواب دیکھا تھا اسی خواب میں ایک شخص نے دریا کے کنارے سے پکار کر کہا کہ اے جبرئیل اس شخص یعنی دانیال کو اس کے خواب کی تعبیر سمجھا دے اور ایک دفعہ وہی شخص جس کا نام

۱۔ دانیال باب ۸ ورس ۱۶ ، باب ۹ ورس ۲۱ ۔

خواب میں حضرت دانیال نے جبرئیل سنا تھا ان کا خواب سمجھانے کو ان کے پاس آیا تھا ۔ لوقا نے جو انجیل[1] لکھی ہے اس کے پہلے باب میں جبرئیل کا ذکر ہے جس نے الشیع حضرت ذکریا کی بیوی کو حاملہ ہونے کی بشارت دی اور پھر حضرت مریم[4] کو بھی بیٹا ہونے کی خوش خبری سنائی ۔ علمائے یہود کے نزدیک جبرئیل بنی اسرائیل کے لیے قابض الرواح ہیں اور اُن کی روحیں انھی کے پاس رہتی ہیں ، تالمد میں ان کو ملک النار کہا ہے اور یہ لکھا ہے کہ رعد پر ان کی حکمرانی ہے اور میووں کا پکانا اُن سے متعلق ہے ۔ علمائے یہود یہ بھی سمجھتے ہیں کہ جبرئیل بڑے زبان داں ہیں اور بابل میں جو لوگوں کی زبانیں ستر قسم کی ہوگئی تھیں اُن سب کو یہ جانتے ہیں اور حضرت یوسف کو وہ سب زبانیں انھیں نے سکھا دی تھیں اور کلدانی اور سریانی زبان سوائے جبرئیل کے اور کسی فرشتہ کو نہیں آتی ۔ غالباً زبان دانی میں اُن کے مشہور ہونے کے سبب مسلمانوں نے تصور کیا ہے کہ یہی خدا کی وحی یعنی قرآن کی آیتیں خدا سے سن کر یاد کر لیتے تھے اور آنحضرت کو آ کر سناتے تھے ۔

(میکائیل) کے عبری معنی میں ''من کاللہ'' کے ہیں دانیال کی کتاب[2] میں اور اُن کے خوابوں میں یہ لفظ بھی آیا ہے ۔ مشاہدات یوحنا[3] میں بھی یہ لفظ ہے اور لکھا ہے کہ آسمان پر لڑائی ہوئی ۔ میکائیل اور اس کے فرشتے اژدھے سے لڑے اور اژدھے اس کے فرشتوں سے لڑے پس غالب نہ ہوئے اور ان کے لیے آسمان پر جگہ نہ رہی اور یہودا[4] نے میکائیل کی نسبت لکھا ہے کہ '' جب

۱۔ لوقا باب ۱ ورس ۱۹ ، ۲۶ ۔

۲۔ دانیال باب ۱۰ ورس ۱۳ ۔

۳۔ مشاہدات یوحنا ، باب ۱۲ ، ورس ۷ ۔

۴۔ یہودا ، ورس ۹ ۔

بڑے فرشتہ میکائیل نے شیطان کے ساتھ موسیٰ کی لاش کے حق میں تکرار کرکے گفتگو کی تب اس نے بدنامی کی نالش کرنے میں دلیری نہ کی ۔ لیکن کہا اللہ تجھے ملامت کرے "۔

بہر حال ہم کو اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ جو الفاظ صفات باری پر مستعمل ہوئے تھے آخر کو انھی الفاظ کو فرشتوں کا نام سمجھنے لگے ۔ یہودی خیال کرتے تھے کہ میکائیل قوم بنی اسرائیل کا محافظ اور نگہبان ہے اور جبرئیل کو سمجھتے تھے کہ وہ بنی اسرئیل کا مخالف ہے ۔ اس سبب سے جبرئیل کو اپنا دشمن سمجھتے تھے اور اس سے عداوت رکھتے تھے اُسی کی نسبت خدا نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جبرئیل کا یا میکائیل کا دشمن ہے بےشک خدا اُس کا دشمن ہے ۔ مگر جبرئیل و میکائیل کا اس آیت میں حکایۃً نام ہونے سے ان کے ایسے وجود واقعی پر جیسا کہ یہودیوں نے اور ان کی پیروی سے مسلمانوں نے تصور کیا ہے استدلال نہیں ہو سکتا ۔ جیسے کہ فرشتوں کی بحث کے بعد اس کو بیان کریں گے ۔

(ملائکہ) فرشتوں کی نسبت بھی جو بحث ہے وہ نہایت ہی غور طلب ہے قرآن مجید میں فرشتوں کا ذکر آیا ہے اور اس لیے ہر ایک مسلمان کو جو قرآن پر یقین رکھتا ہے فرشتوں کے موجود اور ان کے مخلوق ہونے پر یقین کرنا ضرور ہے ۔ مگر جہاں تک بحث ہے اس پر بحث ہے کہ وہ کیسی مخلوق ہے ۔ عام خیال مسلمانوں کا اور علمائے اسلام کا یہ ہے کہ جس طرح انسان و حیوان جسم و صورت و شکل رکھتے ہیں اسی طرح وہ بھی جسم اور صورت و شکل رکھتے ہیں اور ان کے پر بھی ہیں جن سے وہ اُڑ کر آسمان پر جاتے ہیں اور زمین پر اُتر آتے ہیں اور خدا کا پیغام پیغمبروں تک پہنچاتے اور دنیا کے کام جو اُن سے متعلق ہیں کرتے پھرتے ہیں اور حیوانات

کے جسم اور ان کے جسم میں اتنا ہی فرق ہے کہ ان کا جسم محسوس نہیں ہوتا ۔ نہ چھونے سے ہاتھ کو لگتا ہے ، نہ دیکھنے سے آنکھ کو دکھائی دیتا ہے اور باوجود اس قدر نازک ہونے کے وہ بہت بڑے بڑے اور نہایت مشکل مشکل کام کرتے ہیں ، پہاڑ اٹھا لیتے ہیں - زمین کو الٹ دیتے ہیں اور ان میں یہ بھی طاقت ہے کہ کبھی اپنے جسم کو ایسا کر لیتے ہیں کہ ان کی اصلی صورت جو بہت بڑی خیال کی گئی ہے دکھائی دے جاتی ہے اور ان میں یہ بھی قدرت ہے کہ جس شخص کی صورت چاہیں بن جاویں اور انسانوں کے پاس آ کر باتیں کریں ہیں ۔

ہمارے پاس کسی ایسی مخلوق کے ہونے سے جو کسی قسم کا جسم و صورت بھی رکھتی ہو جو ہم کو نہ دکھائی دیتی ہو انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے ۔ پس ہم کہتے ہیں کہ شاید ایسی مخلوق ہو ۔ مگر ہم ایسی مخلوق کے ہونے کا دعویٰ بھی نہیں کرتے اور جو افعال ایسی مخلوق کی نسبت منسوب کیے جاتے ہیں ان کا بھی اقرار نہیں کرتے کیوں کہ ان باتوں کے اثبات کے لیے ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے ۔ قرآن مجید سے فرشتوں کے اس قسم کے وجود کا اور ان کے اس قسم کے جسم کا اور ان کے ان افعال کا جن کا اوپر ذکر ہوا کچھ ثبوت نہیں ہے ۔

فرشتوں کے اس قسم کے وجود اور افعال کا ثبوت ضرور ہے کہ دلیل نقلی سے ہوگا اور اس لیے قبل شروع کرنے اس بحث کے ہم کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علمائے علم کلام نے جو بحث نسبت دلیل نقلی کے کی ہے اس مقام پر اس کو نقل کریں ۔

شرح مواقف میں اس بات پر ایک بحث لکھی ہے ، کہ دلائل نقلیہ جن سے مطالب پر استدلال کیا جاتا ہے مفید یقین ہیں یا نہیں معتزلہ یا جمہور اشاعرہ کا یہ مذہب بیان کیا ہے کہ مفید نہیں اور

اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ جن الفاظ سے استدلال کیا جاتا ہے اُن کی نسبت جاننا چاہیے کہ وہ انھی معنوں کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ جو معنی اُن سے لیے جاتے ہیں اور اس بات کو بھی جاننا چاہیے کہ یہی معنی اُن سے مراد بھی ہیں ۔ پہلی بات کے جاننے کے اصول تین ہیں لغت ، صرف ، نحو اور یہ تینوں اصول روایت احاد سے ہم تک پہنچے ہیں ۔ مثلاً اصمعی اور خلیل و سیبویہ سے اور اگر وہ صحیح بھی ہوں تو ممکن ہے کہ خود اہل عرب نے اس میں غلطی کی ہو ۔ اس لیے کہ امراء القیس جو سب سے بڑا شاعر زمانہ جاہلیت کا تھا ۔ اُس نے کئی جگہ ان باتوں میں غلطی کی ہے اور ان اصول کی فروعات قیاس پر مبنی ہیں اور روایت احاد اور قیاس دونوں ظنی دلیلیں ہیں ۔

دوسری بات اس پر موقوف ہے کہ جن معنوں کے لیے وہ لفظ وضع ہوئے تھے اُن معنوں سے کسی دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہوئے اور نیز وہ لفظ مشترک المعنی بھی نہیں ہیں کیوں کہ اگر مشترک المعنی ہوں تو ہو سکتا ہے کہ جو معنی ہم نے سمجھے ہیں اُن سے وہ معنی مراد نہ ہوں بلکہ دوسرے معنی مراد ہوں اور نیز یہ بھی معلوم ہو کہ وہ مجازی معنوں میں بھی نہیں بولے گئے ہیں ۔ کیوں کہ اگر مجازی معنوں میں بولے گئے ہوں تو ان سے وہی معنی مراد ہوں گے نہ حقیقی معنی جو اُن سے متبادر ہوتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہو کہ کلام میں کوئی مضمر بھی نہیں ہے کیوں کہ اگر کوئی شے مضمر ہو تو اُس کے معنی بدل جاویں گے اور نیز وہاں کوئی تخصیص بھی نہ ہو ، کیوں کہ اگر کوئی تخصیص ہوگی تو جن چیزوں پر وہ لفظ دلالت کرتا ہے اُن میں سے بعض مراد ہوں گے نہ ، کُل ۔ اور یہ کہ کلام میں تقدم و تاخر بھی نہ ہو ۔ کیوں کہ اگر کلام میں تقدم و تاخر ہوگا تو اس کے معنی بھی پلٹ

جاویں گے اور ان باتوں میں سے ہر ایک بات ایسی ہے جو فی الواقع کلام میں ہوتی ہے اس لیے ضرورۃً نقل مفید یقین نہیں ہوتی ۔

ان سب باتوں کے ہونے کے بعد اس بات کا جاننا بھی ضرور ہے کہ جس بات پر نقلی دلیل دلالت کرتی ہے اُس پر کوئی عقلی معاوضہ بھی نہیں ہے ۔ کیوں کہ اگر کوئی عقلی معاوضہ پایا جاوے گا تو ضرور نقلی دلیل پر اس کو ترجیح ہوگی اور اُس نقلی دلیل کو ضرور دوسرے معنوں میں تاویل کرنا پڑے گا مثلاً یہ جو خدا کا قول ہے کہ " الرحمن علی العرش استوی " یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ خدا تخت پر بیٹھا ہوا ہے مگر دلیل عقلی اس کی معارض ہے اوو خدا کا تخت پر بیٹھا ہوا ہونا عقلی دلیل سے محال ہے اس لیے اُس نقلی دلیل کی غلبہ یا بادشاہت سے تاویل کی گئی اور اگر یوں نہ کیا جاوے تو اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور اگر دلیل نقلی کو عقل پر ترجیح دیں تو فرع سے اصل کا ابطال لازم آتا ہے ۔ کیوں کہ جو چیزیں نقلی ہیں اُن کا اثبات بھی بہ جز عقل کے اور کسی طرح ممکن نہیں ۔ پس نقل کے لیے بھی عقل ہی اصل ہے ۔ اس لیے نقل کو ترجیح دینے سے اصل سے فرع کا ابطال لازم آتا ہے اور فرع بھی اُس سے باطل ہو جاتی ہے کیوں کہ صحت نقل تو متفرع تھی عقل پر جس میں فساد ہونا مانا گیا تو نقل بھی مقطوع الصحت نہ رہی ۔ عقلی معاوضہ کا ہونا بھی یقینی نہیں ہے ۔ کیوں کہ غایت الغایت یہ ہے کہ باوجود تلاش کے کوئی معارض عقلی نہیں ملا ۔ لیکن معارض عقلی کے نہ ملنے سے اس کے نہ ہونے پر یقین نہیں ہو سکتا اور اس سے ثابت ہوا کہ دلالت نقلی بلکہ عقلی بھی امور ظنی پر موقوف ہے اور اس لیے دلالت نقلی اپنے مدلولات پر مفید یقین نہیں ہے ۔

صاحب شرح مواقف نے ان دلیلوں کے لکھنے کے بعد یہ

لکھا ہے کہ یہ دلیلیں ٹھیک نہیں ہیں ۔ بلکہ حق یہ ہے کہ دلائل نقلی شرعیات میں اُن قرائن سے جو منقول ہیں مشاہدہ ہوتی ہیں اور بطور تواتر کے ہم تک پہنچی ہیں اور جن سے تمام احتمالات مذکورہ بالا جاتے رہتے ہیں ۔ مفید یقین ہوتی ہیں ۔ کیوں کہ تمام اہل لغت کے بیان سے ہم جانتے ہیں کہ جن معنوں میں لفظ ارض و سماء کا اور اسی کی مانند جو اور مستعمل لفظ ہیں رسول خدا علیہ‌السلام کے وقت میں اُنھی معنی میں مستعمل تھے جو معنی کہ اب ان سے لیے جاتے ہیں اور اس میں شک کرنا سفسطہ ہے جس کے غلط ہونے میں کچھ شک شبہ نہیں اور معارض عقلی کا نہ ہونا قائل کو یعنی پیغمبر کو صادق ماننے سے جانا جاتا ہے کیوں کہ اگر معارض عقلی کا ہونا خیال کیا جاوے تو قائل کا کذب لازم آتا ہے ۔ (ھذا محصل ما فی شرح المواقف) ۔

مگر جو کچھ نسبت دلیل نقلی کے مفید یقین ہونے کے شارح مواقف اور صاحب مواقف نے لکھا ہے وہ کسی قدر زیادہ غور کے قابل ہے ۔ اس لیے کہ الفاظ مستعملہ کے جو معنی بطور تواتر اور بہ نقل اہلِ لغت ہم تک پہنچے ہیں وہ مسمیات اُن الفاظ کے ہیں بلالحاظ اُن کی ماہیت کے ۔ مثلاً ارض و سماء جو سب سے زیادہ مشہور مستعمل الفاظ ہیں اُن کے معنی جو ہم تک بطور تواتر کے پہنچے ہیں وہ اسی قدر ہیں کہ جس چیز پر ہم رہتے ہیں وہ ارض ہے اور جو چیز ہم کو اپنے سر پر دکھائی دیتی ہے وہ آسمان ہے اور کچھ شبہ نہیں ہے کہ عرب قدیم اس قدر سے زیادہ اور کوئی معنی ان لفظوں کے نہیں سمجھتے تھے ۔ مگر اہلِ کلام نے اور فقہا اور علمائے اسلام نے صرف اسی قدر پر قناعت نہیں کی بلکہ ان کے معنوں میں وہ باتیں بھی شامل قرار دی ہیں جن کا غالباً خیال بھی عرب قدیم کو نہیں تھا ۔ اور اس صورت میں اُن الفاظ کی دلالت اُن معنوں پر یقینی قطعی نہیں ہے ۔

الفاظ مشترک المعنی کی نسبت کوئی قرینہ ایسا نہیں ہے کہ جس سے اُن کا کسی ایک معنی پر مستعمل ہونے کو قطعی دلیل موجود ہو ۔

الفاظ کا مجازی معنوں میں مستعمل ہونا ایک ایسا وسیع امر ہے جس کی نسبت نہ نقل سے اور نہ اہلِ لغت کے تواتر نقل سے تصفیہ ہو سکتا ہے اور یہی حال اضمار اور تخصیص اور تقدیم و تاخیر کا ہے ۔

ان سب سے زیادہ ایک اور امر ہے جس پر شارح مواقف اور صاحب مواقف بلکہ اور کسی نے بھی غور نہیں کیا اور وہ کلام غیر مقصود ہے ۔ مثلاً ایک شخص یہ بات کہے کہ جب آفتاب مغرب سے نکلے یا اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جاوے تب یہ امر واقع ہوگا اور مخاطب اُس کو یہ جواب دے کہ آفتاب کے مغرب سے نکلنے اور اونٹ کے سوئی کے ناکے میں سے نکل جانے پر بھی یہ امر واقع نہ ہوگا ۔ اس کلام میں آفتاب کا مغرب سے نکلنا اور اونٹ کا سوئی کے ناکے میں سے نکل جانا کلام مقصود نہیں ہے بلکہ عدم وقوع اس امر کا جس کے وقوع کا قائل مدعی تھا ، مقصود ہے اور اس کلام سے تسلیم اس بات کی در حقیقت کبھی آفتاب مغرب سے نکلے گا یا اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جاوے گا لازم نہیں آتی ۔ پس دلیل نقلی میں اس بات کا علم بھی کہ وہ کلام غیر مقصود نہیں ہے اشد ضروریات میں سے ہے اور بغیر اسَ کے کوئی نقلی دلیل مفید یقین نہیں ہو سکتی ۔

قرآن مجید میں اس قسم کا کلام غیر مقصود نہایت کثرت سے ہے ۔ مشرکین و اہل کتاب کے عندیہ میں بہت سی ایسی باتیں سمائی ہوئی تھیں جن کا دراصل کچھ وجود نہ تھا ، یا وجود تھا ۔ مگر اس کی جو حقیقت کہ وہ سمجھے ہوئے تھے دراصل وہ نہ تھی ،

یا وہ بات ظاہر میں دکھائی دیتی تھی اور بطور غلط العام یا باعتبار مشاہدہ اسی کو واقعی سمجھتے تھے ۔ حالاں کہ حقیقت اور اصلیت برخلاف اس کے تھی اور قرآن مجید کو اس سے بحث مقصود نہ تھی اس لیے اس کو اسی طرح بیان کیا ۔ جس طرح مشرکین اور اھل کتاب خیال کرتے تھے اور کبھی اسی پر بطور حجت الزامی کے کلام مقصود کی بناء پر قائم کی اور کبھی اس کو بطور تظہیر مسلمہ مخالف کے اور کبھی بطور ایک مسئلہ غلط العام کے اور کبھی بلحاظ مشاہدہ ظاہری کے اس کو بیان کیا اور کلام مقصود سمجھا گیا پس کلام مقصود کے سوا جس قدر کلام ھے وہ سب کلام غیر مقصود ھے اور اس سے کوئی ثبوت کسی امر کی واقعیت کا حاصل نہیں ھوتا اور نہ وہ کسی امر کے لیے مفید یقین ھوتا ھے اور اس لیے دلیل نقلی کے مفید بالیقین ھونے کو قطع نظر ان تمام باتوں کے جو شارح مواقف اور صاحب مواقف نے بیان کی ھیں ۔ اس بات کا علم کہ وہ کلام غیر مقصود نہیں ھے، واجب ضرور ھے ۔ یہ امر جو ھم نے بیان کیا اس کو کچھ کلام اللہ ھی سے خصوصیت نہیں ھے ۔ بلکہ عام کلام کا اور خود ھماری روزمرہ گفتگو کا بلکہ تمام دنیا اور تمام قوموں کی باھمی گفتگو و کلام کا یہی طریقہ ھے کہ جو امر بحث سے اور مقصود سے خارج ھے اس کے صحیح یا غیر صحیح ھونے سے قطع نظر کر کر کبھی بطور حکایت اور کبھی بطور تسلیم فرضی اور کبھی بغیر کسی خیال کے اس کا ذکر اور بیان آ جاتا ھے اور اس سے بہ جز اس کے کہ اس کے بعد کلام مقصود بنایا جاوے گا اور کچھ مقصد نہیں ھوتا یہی سبب ھے کہ بعض اشخاص غلطی سے سمجھتے ھیں کہ قرآن مجید میں بعض ایسی باتیں بیان ھوئی ھیں کہ جو حقائق موجودہ کے برخلاف ھیں اور بعضے اس سے بھی زیادہ غلطی یہ کرتے ھیں کہ اس کو کلام مقصود سمجھ کر اس بات پر اصرار

کرتے ھیں کہ وھی در اصل حقائق موجودہ ھیں اور دراصل دونوں غلطی پر ھیں قرآن مجید بلاشبہ کلام اللہ ہے مگر انسانوں کی زبان اور انسانوں کے کلام کے طرز پر ۔ پس اس کلام کو مثل ایک انسان کے کلام تصور کرنا چاھیے اور اس سے معانی و مطالب و احکام و مقاصد اخذ کرنے اور اس سے دلیلیں قائم کرنے میں اس کو انسان کے کلام سے زیادہ کچھ رتبہ دینا نہیں چاھیے ۔

اب ھم کو ملک اور ملائکہ کے لفظ سے اور جس طرح پر کہ فرشتوں کا خیال انسانوں کے دل میں پیدا ھوا اور جس طرح کا خیال یہودیوں اور عیسائیوں میں فرشتوں کی نسبت تھا اور جس طرح سے کہ ان کا بیان قرآن مجید میں ھوا ھے اس پر بحث کرنی چاھیے ۔ قدیم زمانہ کی تمام دنیا کی قوموں کا یہ حال تھا کہ جو امور عجیب و غریب ان کے سامنے ایسے پیش آتے تھے جس کی علت ان کی سمجھ سے باھر تھی ۔ اس کو کسی ایسی قوت یا ایسے شخص سے منسوب کرتے تھے جو انسان سے برتر اور خدا سے کم تر تھی اسی خیال سے تمام بت پرست قوموں نے اپنے ھاں خیالی دیوتا اور دیبیاں اور خدا پرست قوموں نے اپنے ھاں فرشتے نام کر لیے ۔

ملک کے لفظ کی اصل اھلِ لغت ملائک بتاتے ھیں اور اس کے معنی رسول یا پیغمبر یعنی پیغام پہنچانے والے کے کہتے ھیں مگر اس لفظ کا اطلاق اس شے پر ھوتا ھے جس کو خدا تعالیٰ نے اپنے مقاصد کے انجام کے واسطے یا اپنے وجود یا قدرت کے اظہار کے واسطے معین کیا ھو ۔

توریت اور صحف انبیاء اور انجیل میں فرشتہ کے لفظ کا استعمال نہایت وسیع معنوں میں آیا ھے ۔ کتاب دوم شموئیل باب ۲۴ ، ورس ۱٦ ، ۱۷ میں اور کتاب دوم ملوک باب ۱۹ ورس ۳۵ میں اور زبور داؤد باب ۷۸ ورس ۴۹ میں وبا پر فرشتہ کا اطلاق ھوا ھے

اور زبور داؤد باب ۱۰۴، ۱ ورس ۴ میں ھواؤں پر فرشتہ کا اطلاق کیا گیا ھے -

کتاب ایوب باب ۱ ورس ۱۴ و کتاب اول شموئیل باب ۱۱ ورس ۳ اور انجیل لوقا باب ۷ ورس ۲۴ باب ۹ ورس ۵۱، ۵۲ میں فرشتہ کا لفظ عام ایلچیوں پر بولا گیا ھے - کتاب اشعیاہ باب ۴۲ ورس ۱۹ و کتاب حجی باب ۱ ورس ۱۳ و کتاب ملاکی باب ۳ میں فرشتہ کا لفظ پیغمبر یعنی انبیا کے معنوں میں آیا ھے اور کتاب واعظ باب ۵ ورس ٦ و کتاب ملاکی باب ۲ ورس ۷ میں فرشتہ کا لفظ بمعنی کاھن یا امام کے مستعمل ھوا ھے - مشاھدات یوحنا باب ۱ ورس ۲۰ میں اور انجیل کے اور چند مقاموں میں فرشتہ کا لفظ حضرت عیسیٰ کے رسولوں پر بولا گیا ھے -

توریت میں بہت جگہ فرشتوں کو اس طرح بیان کیا ھے جیسے کہ ایک انسان اور دوسرے انسان کے پاس آئے اور ملاقات کرے اور باتیں کریں - توریت کی پہلی کتاب مسمیٰ یہ کتاب پیدائش باب ۳۲ میں فرشتہ کا بطور ایک شخص کے تمام رات حضرت یعقوب سے کشتی لڑنے کا اور اخیر کو ان کی ٹانگ مڑوڑ ڈالنے کا ذکر لکھا ھے - اور ظاھر ایسا معلوم ھوتا ھے کہ اس سے حضرت یعقوب کو بیماری نقرس یا وجع الورک کا ھونا مراد ھے - پس اگر یہ خیال صحیح ھو تو کہا جا سکتا ھے کہ مرض پر بھی فرشتہ کا اطلاق ھوا ھے اور اسی کتاب کے باب ۱۹ میں حضرت لوط کے پاس دو فرشتوں کے آنے کا ذکر ھے جو مسافر آدمیوں کی صورت میں آئے تھے اور حضرت لوط نے اپنے گھر میں ان کو مہمان رکھا اور ان کی ضیافت کی اور نان فطیری ان کے لیے پکائی اور انھوں نے کھائی باایں ھمہ بہت جگہ فرشتہ کا لفظ ایسے وجود ھائے روحانی یا عقول فلکی کی نسبت مستعمل ھوا ھے جو خدا تعالیٰ کی طرف سے اس کے

احکامات بجا لانے کے واسطے مامور ہیں ۔

ارواح کی نسبت قدیم یہودیوں کا خیال اس زمانہ کے خیال سے کسی قدر مختلف تھا اس زمانہ میں روح سے غیر مادی چیز خیال کی جاتی ہے اور مادہ کو ضد روح اور روح کو ضد مادہ سمجھا جاتا ہے ۔ مگر یہودی عبری لفظ ، مروح سے غیر مادی شے مراد نہیں لیتے تھے بلکہ غیر مرئی جسم سمجھتے تھے اور ان کے جوہر کو خالص ہوا یا رقیق آگ تصور کرتے تھے اور اس لیے جب قدیم یہودی فرشتوں کو ارواح کہتے تھے تو اُن کے ذی جسم ہونے سے اُن کو انکار نہ تھا بلکہ صرف مادہ غلیظ کی نجاستوں سے مبرا ہونا سمجھتے تھے ۔ سنٹ پال نے جو اپنے نامہ اول موسومہ کرنتھیاں باب ١٥ ورس ٤٤ میں لکھا ہے ، اس سے پایا جاتا ہے کہ وہ بھی روحانی اجسام کو تسلیم کرتے تھے ۔ یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ میں روحانی عقول کا اکثر ذکر پایا جاتا ہے جن کی حالت وجود جداگانہ ہے اور ایک آسمانی جماعت قرار دی گئی ہے جس کا سردار خود خدا ہے ۔ کتاب دانیال باب ۷ ورس ١٠ و انجیل متی باب ٢٦ ورس ٥٣ و انجیل لوقا باب ٢ ورس ١٣ و نامہ عبرانیاں باب ١٢ ورس ٢٢ ، ٢٣ سے کڑوڑھا بلکہ کڑوڑھا در کڑوڑھا فرشتوں کا ہونا معلوم ہوتا ہے اتنے بڑے جم غفیر کے اندر مختلف درجے اور مختلف صفتیں موجود ہونی ضرور ہیں ۔ تاکہ انسان سے لے کر خدا تک ایسا سلسلہ وجود قائم ہو جاوے جو خالق اور کمترین ذی عقل مخلوق کی تفاوت کو مربوط کر دے ۔ یہودیوں کی مقدس کتابوں میں فرشتوں کا ایسی جماعتوں میں منقسم ہونا مذکور ہے جن کی عزت اور قوت اور صفت غیر مساوی ہے اور ان پر سردار اور حکام بھی ہیں ۔

اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ یہودیوں کی قدیم کتب مقدسہ

میں یعنی اُن کتابوں میں جو قید بابل سے پیشتر لکھی گئی ھیں یہ خیال صاف صاف بیان نہیں ھوا - بلکہ جو کتابیں جلا وطنی کے زمانہ میں اور اس کے بعد کو لکھی گئی ھیں ان کتابوں میں اس خیال نے صورت پکڑی ھے اور خصوصاً حضرت دانیال اور حضرت ذکریا کی تحریرات میں اس خیال کا پتہ ملتا ھے ،کتاب ذکریا باب ۱ ورس ۱۱ میں ایک فرشتہ سب سے اعلیٰ درجہ کا ھے جو خدا کے روبرو کھڑا رھتا ھے اور فرشتوں سے بطور اپنے کارندوں کے کام لیتا ھے - حضرت دانیال نے حضرت میکائیل فرشتہ کو بہت بڑے بڑے لقب عطا فرمائے ھیں ، نامہ یہودہ ورس ۹ اور اول نامہ تھسلینی کے باب ۲۱ ورس ۱۶ سے معلوم ھوتا ھے یہ کہ رائے کہ فرشتے مختلف درجہ رکھتے ھیں صرف یہودیوں کے ساتھ ھی مخصوص نہ تھی - بلکہ حضرت عیسیٰ کے حواریوں کا بھی یہی خیال تھا ھاں اس قدر ٹھیک ھے کہ متاخرین یہودیوں نے جو رتبے کی تقسیم فرشتوں میں قائم کی ھے وہ حواریوں کے وقت میں نہ تھی -

یہودیوں کی کتب مقدسہ میں فرشتے ھمیشہ مجسم ھو کر انسانی صورت میں دکھائی دیتے تھے اور کسی جگہ اس بات کا اشارہ نہیں ملتا کہ یہ اجسام حقیقی نہ تھے - متقدمین یہودی بیشک یہ جانتے ھیں کہ ان اجسام کا مادہ ھمارے اجسام کے مادہ کی مانند نہیں ھے - کیوں کہ فرشتوں میں یہ قدرت ھے کہ جب چاھیں اپنے تئیں لوگوں کو دکھلا دیں اور جب چاھیں نگاھوں سے غائب ھو جاویں - عیسائی بھی اس سے انکار نہیں کر سکتے - کیوں کہ وہ یقین کرتے ھیں کہ جب حضرت عیسیٰ مصلوب ھونے کے بعد اٹھے ، تو کبھی ان کا جسم حواریوں کو دکھائی دیتا تھا اور کبھی نگاہ سے غائب ھو جاتا تھا - اگرچہ وہ ھمیشہ انسان کی صورت پر دکھائی دیتے تھے مگر یہودیوں نے اس سے یہ بات لازم نہیں تصور کی تھی ،

کہ فرشتے انسان ھی کی صورت رکھتے ھیں ۔ بلکہ متقدمین یہودی یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ جو چیز خالص روح نہیں ھے کوئی نہ کوئی شکل ضرور رکھے گی ۔ ممکن ھے کہ ان کی صورت انسان کی سی ھو یا اور کسی شکل کی ۔

یہودیوں کی کتب مقدسہ میں اناث ملائکہ کا ذکر نہیں پایا جاتا اور عیسائی بھی بدلیل انجیل متی باب ۲۲ ورس ۱۳ بطور استنباط کے یہی سمجھتے ھیں کہ فرشتوں میں مذکور اور اناث کی کچھ تمیز نہیں ھے ۔ کتب مقدسہ میں غالباً اس وجہ سے کہ مذکر کا صیغہ زیادہ معزز ھے ۔ فرشتوں کی نسبت مذکر کا صیغہ استعمال ھوا ھے ۔ مگر اکثر بت پرست قومیں فرشتوں کو ذکور اور اناث قرار دیتی ھیں اور دیوتا اور دیبی کا ماننا اُن خیالات کو ظاہر کرتا ھے ۔

عیسائی اور یہودی دونوں فرشتوں میں ان صفات کو تسلیم کرتے ھیں ۔ انسان سے ان میں عقل کا زیادہ ھونا اور ان کا قوت اور قدرت میں زیادہ ھونا ۔ ان کا پاک اور برگزیدہ ھونا اور یہ بات کہ فرشتے خدا تعالیٰ کے منشاء اور مرضی کے اظہار کے ذریعے ھیں کتب مقدسہ یہودیوں اور عیسائیوں سے بخوبی معلوم ھوتی ھے اور اسی سبب سے بعض کاموں کو اُن کتابوں میں بالکل فرشتوں ھی کی طرف منسوب کیا ھے ۔ انسانوں کے مقسوم کے متعلق امورات میں بھی اُن کی وساطت ھوتی ھے یہودی اور عیسائی یہ بھی خیال کرتے ھیں کہ گو فرشتوں کی وساطت ھماری نظروں پوشیدہ ھو تب بھی اُن کی وساطت تسلیم ھو سکتی ھے ۔ کیوں کہ عبرانیوں کے خط کے باب اول ورس ۱۴ و زبور داؤد باب ۳۴ ورس ۷ و باب ۹۱ ورس ۱۱ و انجیل متی باب ۸ ورس ۱۰ میں لکھا ھے کہ خدا تعالیٰ فرشتوں کو نجات کے وارثوں کی خدمت کے لیے بھیجتا ھے ۔

قدیم عیسائی سمجھتے تھے کہ ھر فرد و بشر کے ساتھ ایک

فرشتہ ہے جو اس کی حفاظت پر متعین ہے ۔ مشرکین کا بھی اسی کے قریب قریب عقیدہ تھا ۔ یونانی اپنے محافظ دیوتا کو ”ڈیمن“ اور رومی جینیس کہتے تھے اور یہودی اور قدیم عیسائی یہ بھی سمجتے تھے ہر انسان پر دو فرشتے متعین ہوتے ہیں ایک نیکی کا ایک بدی کا ۔ عام یہودی بھی فرشتوں کی نسبت یہی اعتقاد رکھتے ہیں ۔ مگر ایک فرقہ یہودیوں کا جو صدوقی نام سے مشہور تھا وہ فرشتوں کا منکر تھا ۔

بعض لوگوں کا یہ بھی خیال تھا کہ یہودیوں کا یہ دستور ہے کہ خدا کی عظمت اور قدرت کے ہر ظہور کو فرشتوں کی وساطت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اس لیے وہ فرشتوں کے وجود اصلی کو نہیں مانتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ خدا کی قدرت کی غیر معلوم قوتوں کا نام فرشتہ رکھ دیا ہے ۔ جیسے کہ مشرک ہر چیز کو جو عجیب و غریب ہوتی ہے اور جس کی علت اُن کے فہم سے باہر ہوتی ہے ۔ دیوتاؤں کے کاموں کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔ مگر عیسائی مذہب کے عالم اس کی تردید میں یہودیوں کی کتب مقدسہ اور انجیل کی وہ آیتیں[1] پیش کرتے ہیں جن میں فرشتوں کے ایسے کام بیان کیے گئے ہیں جو کسی طرح اس رائے کے مطابق نہیں ہو سکتے وہ بڑی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ کی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ فرشتوں سے برتر ہیں ، پس اگر فرشتوں کا کوئی وجود اصلی نہ ہو تو یہ کہنا مہمل ہو جاتا ہے ۔

اب ہم کو اس بات کی تلاش کرنی ہے کہ قدیم مشرکین عرب کا یعنی اس زمانہ کے عربوں کا جب کہ یہودیوں کا میل جول عرب

۱- کتاب پیدایش باب ۱۶ - ورس ۷ ، ۱۲ - کتاب قضاۃ باب ۱۳ - ورس ۱ ، ۲۱ انجیل متی باب ۲۸ - ورس ۲، ۴ و باب ۲۲ ورس ۳۰ و عمال باب ۱۸ ورس ۸ -

میں نہیں ہوا تھا فرشتوں کی نسبت کیا خیال تھا اور آیا وہ لفظ ملک اور ملائکہ کو انھیں معنوں میں خیال کرتے تھے جن معنوں میں کہ یہودی خیال کرتے تھے یا نہیں ۔ جہاں تک کہ ہم نے تفتیش کی ھے قدیم عربوں کا لفظ ملک اور ملائکہ کی نسبت ایسا خیال جیسا کہ یہودیوں کا ھے ثابت نہیں ہوا ۔ مشرکین عرب بلا شبہ ارواح فلکی کو یا اوراح فرضی کو یا ارواح اشخاص متوفی کو بطور خدا پوجتے تھے اور ان کو مجسم و متحیز سمجھتے تھے اور ان کے بت اور ان کے نام کے تھان اور ان کے نام سے ھیکل اور مندر بناتے تھے مگر ان پر کبھی لفظ ملک یا ملائکہ کا اطلاق نہیں کرتے تھے ۔ جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اشعار جاھلیت پر بھی جس قدر کہ ہم کو دست یاب ہوئے غور کی ۔ ہم کو کوئی شعر بھی ایسا نہیں ملا جس میں لفظ ملک یا ملائکہ کا ان ارواحوں پر جن کو وہ پوجتے تھے اطلاق کیا گیا ہو ۔ ہم کو قرآن مجید میں بھی کوئی ایسی سند نہیں ملی جس میں منقولاً بزبان مشرکین لفظ ملک یا ملائکہ کا اُن ارواحوں پر اطلاق کیا گیا ہو ۔ ھاں یہ بات تو تسلیم کی جا سکتی ھے کہ لغت کی کتابوں میں لفظ ملک کے معنی ایلچی یا رسول یا پیغامچی کے لکھے ھیں ۔ مگر یہ تسلیم نہیں ہو سکتا کہ قدیم مشرکین عرب اس کا اطلاق اس قسم کے رسولوں پر کرتے ھیں جن کو یہودی ملک یا ملائکہ کہتے تھے ۔ ھاں اس قدر بات تسلیم ہو سکتی ھے کہ قدیم عرب اور نیز رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے عرب بھی ملائکہ کا اطلاق اُن قوا پر جن سے از روئے قانون قدرت دنیا کے امورات انجام پاتے ھیں کرتے تھے ، جیسے کہ ابو عبیدہ جاھلی کے اس شعر میں ھے ؎

لست لا نسی ولکن لملاک
تنزل فی جو السماء بصوب

صوب کہتے ہیں مینہ کو اس لیے شعر سے پایا جاتا ہے کہ مینہ برسانے کی جو قوت ہے اس کو فرشتہ سمجھتے تھے ۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عرب فرشتوں کو متحیز بھی سمجھتے تھے جیسے کہ امیہ ابن صلت جاہلی کے اس شعر میں ؎

فکان برقع والملائک حولہ
سدر تواکلہ القوائم اجرب

مگر اس بات کا کہ وہ انھی معنی اور مراد میں استعمال کرتے تھے جن میں کہ یہودی استعمال کرتے تھے ہنوز ثبوت طلب ہے ۔ اس خیال کے ثبوت پر ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ فرشتوں کا کوئی نام عربی زبان کا نہیں ہے اور جبرئیل و میکائیل یہ دو نام جو قرآن میں آئے ہیں وہ عبری ہیں اور اسرافیل و عزرائیل اور اور نام جو مسلمانوں میں مشہور ہیں سب عبرانی زبان کے ہیں ۔ پس انھی اصول پر جو شارح مواقف نے قرار دئے ہیں ۔ اہل لغت کا یہ لکھنا کہ ''الملائک الملک لانہ ۔ یبلغ عن اللہ تعالیٰ'' مفید یقین نہیں ۔

فقہ اللغۃ میں ملائکہ کی نسبت اہل عرب کا جو خیال لکھا ہے وہ بالکل ہمارے اس بیان کے مطابق ہے اس میں ابی عثمان الجاحظ کا قول لکھا ہے ، کہ عرب جن کے درجے قرار دیتے تھے جب کہ وہ عام طور پر جن کا ذکر کرتے تھے تو صرف لفظ جن بولتے تھے ۔ اور جب ایسے جن کا ذکر کرتے تھے جو انسانوں کے ساتھ رہتا ہو تو اس کے لیے عامر کا لفظ بولتے تھے ۔ جس کی جمع عمار ہے اور جب ایسے جن کا ذکر کرتے تھے جو بچوں کو ستاتا ہے تو اس کے لیے ارواح کا لفظ بولتے تھے اور جب کہ وہ خبیث ہوتا اور تکلیف دیتا تھا تو اس پر شیطان کا اطلاق کرتے تھے اور جب اس سے بھی سخت تکلیف دیتا تھا تو اس کو مارد کہتے تھے اور جو اس سے بھی

زیادہ قوی ہوتا تھا اُس کو عفریت کہتے تھے اور اگر وہ پاک ستھرا ہوتا تھا اور بالکل بھلائی اس سے پہنچتی تھی تو اس کو ملک کہتے تھے اور ایک اور مقام میں لکھا ہے ، کہ حکم بن ایان نے عکرمہ سے اور انھوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے ”کہ قریش جن کے سرداروں کو بنات الرحمان یعنی خدا کی بیٹیاں کہتے تھے - اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ عرب اُن غیر مرئی چیزوں کو جن کو نیک و پاکیزہ سمجھتے تھے اور جن سے خلقت کو بھلائی اور نیکی پہنچنے کا خیال کرتے تھے ان کو ملک کہتے تھے - مگر وہ معنی اور مراد جو ملک کے لفظ سے یہودیوں نے مقرر کیے تھے یا جو زمانہ اسلام کی کئی صدی بعد کی مصنفہ کتب لغت میں لکھ دیے گئے ہیں اس معنی و مراد میں عرب لفظ ملک کو استعمال نہیں کرتے تھے -

قرآن مجید میں کلام مقصود میں کسی جگہ لفظ ملک یا ملائکہ کا اس مراد سے استعمال نہیں ہوا ہے جو مراد کہ یہودیوں نے قرار دی تھی جس کی تفسیر ہم ہر ایک مقام پر لکھیں گے - بلکہ برخلاف اس کے ملائکہ کا اطلاق اُن قدرتی قوا پر جن سے انتظام عالم مربوط ہے اور ان شیون قدرت کاملہ پروردگار پر جو اس کی ہر ایک مخلوق میں بہ تفاوت درجہ ظاہر ہوتی ہیں ملائکہ کا اطلاق ہوا ہے - ”سورۂ والنازعات“ سے اس کا بخوبی ثبوت ہوتا ہے - اس کے پہلے چار جملوں کی نسبت مفسرین میں اختلاف ہے - مگر پانچویں جملہ ”فالمدبرات امرا“ کی نسبت کسی کو اختلاف نہیں اور جملہ مفسرین متفق ہیں کہ ’مدبرات‘ سے ملائکہ مراد ہیں - پس اب غور کرنا چاہیے کہ ’مدبرات‘ امور کون ہیں - یہی قوا ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے اپنی حکمت کاملہ سے تمام امور عالم کا مدبر مخلوق کیا ہے -

ان آیتوں میں جن کی تفسیر ہم لکھتے ہیں کلام مقصود

صرف اس قدر ہے کہ جو شخص اس وحی کا عدو ہو جو خدا نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں ڈالی ہے اور جو کوئی خدا اوز اس کے فرشتوں اور اس کے رسولوں کا دشمن ہو تو بے شک اللہ ان کافروں کا دشمن ہے۔ یہودیوں نے اپنے عندیہ میں دو جداگانہ فرشتے ٹھیرا رکھے تھے۔ ایک جبرئیل اور ایک میکائیل پچھلے کو اپنا دوست جانتے تھے اور پہلے کو اپنا دشمن اور جو کہ دین محمدی کو اپنے برخلاف خیال کرتے تھے تو یہ سمجھتے تھے کہ جبرئیل جو ہمارا دشمن ہے۔ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ باتیں سکھاتا ہے۔ خدا نے پیغمبر سے کہا کہ تو کہہ دے کہ وہاں جبرئیل ہی اللہ کے حکم سے میرے دل میں یہ باتیں ڈالتا ہے مگر جو کوئی کہ ان باتوں کا اور فرشتوں کا اور جبرئیل اور میکائیل کا اور رسولوں کا دشمن ہے خدا اس کا دشمن ہے۔ فرشتوں کی دشمنی بیان کرنے کے بعد جبرئیل اور میکائیل کا بالتخصیص نام لینا ،گویا یہود کے خیالات کا اعادہ ہے اور وہ نام مقصود بالذات نہیں ہیں کیوں کہ اگر یہودیوں کا یہ خیال نہ ہوتا تو غالباً وہ نام نہ لیے جاتے۔ پس ان دونوں کے نام قرآن مجید میں آنے سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ در حقیقت اس نام کے دو فرشتے مع تشخصہما علیحدہ علیحدہ ایسی ہی مخلوق ہیں جیسے زید و عمر۔ بلکہ انہی آیتوں سے پایا جاتا ہے کہ جس شے کو یہودی جبرئیل تعبیر کرتے تھے وہ کوئی جداگانہ مخلوق مع تشخصہ نہ تھی کیوں کہ خدا نے فرمایا ہے کہ ”بے شبہ اس نے (یعنی جبرئیل نے) ڈالا ہے۔ تیرے دل پر اللہ کے حکم سے (وہ کلام جو) سچ بتاتا ہے اس چیز کو جو اس سے پیش تر ہے۔ دل میں ڈالنے والی کوئی ایسی مخلوق جو اس شخص سے جس کے دل میں ڈالا گیا ہے۔ جدا نہ ہوگا۔ نہیں ہوئی۔ پس در حقیقت یہودی جس کو جبرئیل کہتے

تھے اور جس کا نام حکایتاً خدا نے بیان کیا ہے وہ ملکہ نبوت خود آنحضرت میں تھا جو وحی کا باعث تھا ۔ اس سے اگلی آیت میں خدا تعالٰی نے بلا ذکر جبرئیل کے فرمایا ہے ''کہ بے شک ہم نے بھیجی ہیں تیرے پاس کھلی ہوئی نشانیاں'' ان وجوہات سے یہ بات کہ جبرئیل درحقیقت کسی فرشتہ کا نام ہے ثابت نہیں ہوتی ۔ ہاں اس قدر تسلیم ہو سکتا ہے کہ اسی ملکہ نبوت پر جبرئیل کا اطلاق ہوا ہے ۔ کیا یہ تعجب کی بات نہیں ہے ، کہ باوجودیکہ خدا کے پاس ان دو فرشتوں کے سوا اور بھی بہت سے فرشتے ہیں ۔ مگر بہ جز دو فرشتوں کے اور سب بے نام ہیں ۔ کیوں کہ کسی اور کا نام قرآن شریف میں نہیں آیا ۔ حضرت عزرائیل بھی بڑے مشہور فرشتے ہیں جو سب سے پاس آویں گے اور کسی کو نہیں چھوڑیں گے اور اگرچہ اُن کا ذکر بلفظ ملک الموت قرآن میں آیا ہے مگر اُن کا کچھ نام نہیں بیان ہوا ہے ۔ ان باتوں سے صاف پایا جاتا ہے کہ فرشتوں کے نام یہودیوں کے مقرر کیے ہوئے ہیں ۔ جو مختلف قوا کے تعبیر کرنے کو انھوں نے رکھ لیے تھے ۔

"فرشتوں اور شیطان کی حقیقت"

"ملک" کے معنی ایلچی یا پیغامچی کے ھیں ، عبرانی ، یونانی اور فارسی میں جو لفظ ملک کے لیے ہے اُن سب کے معنی بھی ایلچی کے ھیں - جو خدا کا پیغام نبیوں کو پہنچاتا ھے - توریت میں بعض جگہ عام ایلچی کے لیے بھی بولا گیا ھے اور بعض جگہ مذھبی پیشواؤں اور ابر اور ھوا اور وبا کے لیے - مگر فرشتوں کے وجود کی نسبت لوگوں کے عجیب عجیب خیالات ھیں - انسان کی یہ ایک طبعی بات ھے کہ جب کسی ایسی مخلوق کا ذکر ھو جس کو وہ نہیں جانتا تو خواہ نخواہ اس کے دل میں اُس مخلوق کے ایک جسمانی جسم متحیز کا جس کے رھنے کی کوئی جگہ بھی ھو خیال جاتا ھے - پھر اُن کے اوصاف پر خیال کرتے کرتے اُن کی ایک صورت جو اُن اوصاف کی مقتضی ھوتی ھے اُس کے خیال میں قرار پاتی ھے اور پھر وہ اس بات کو تو بھول جاتا ھے کہ میں اس مخلوق کو نہیں جانتا نہ میں نے اس کو کبھی دیکھا ھے اور یوں جاننے لگتا ھے کہ وہ مخلوق وھی ھے جو میرے خیال میں ھے اور جب وہ خیال لوگوں میں نسل در نسل چلا آتا ھے تو ایسا مستحکم ھو جاتا ھے کہ گویا اس میں شک و شبہ مطلق ھے ھی نہیں - یہی حال فرشتوں کی نسبت ھوا ھے - ان کو نوری سمجھ کر گورا گورا سفید برف کا رنگ - نوری شمع کی مانند باھیں - بلور کیسی پنڈلیاں ، ھیرے جیسے پاؤں ، ایک خوب صورت انسان کی شکل مگر نہ مرد نہ عورت ، تصور کیا ھے - آسمان ان کے رھنے کی جگہ قرار دی ھے آسمان سے

زمین پر آنے اور زمین سے آسمان پر جانے کے لیے ان کے پر لگائے
ہیں ۔ کسی کو شان دار اور کسی کو غصہ ور و غضب ناک
کسی کو کم شان کا کسی کو صور پھوکتا ۔ کسی کو آتشیں کوزے
سے مینہ برساتا خیال کیا ہے ۔ بعض اقوام نے جو زیادہ غور و فکر
کی ہے تو ان کے لیے نہ جسم مانا ہے نہ اُن کا متحیز ہونا تسلیم
کیا ہے اور اس لیے فرشتوں کی نسبت انسانوں کے دو فرقے ہوگئے
ہیں ۔ ایک وہ جو فرشتوں کے وجود اور اُن کے متحیز ہونے دونوں
باتوں کے قائل ہیں اور ایک وہ کہ ان کے متحیز ہونے کے
قائل نہیں ۔ بعض بُت پرست سمجھتے تھے کہ فرشتے سعد اور نحس
کواکب کی روحیں ہیں مجوسی اور بعض بُت پرستوں کا یہ خیال تھا
کہ عالم کی ترکیب نور و ظلمت سے ہے اور نور و ظلمت دونوں موجود
حقیقتیں ہیں مگر آپس میں مختلف اور ایک دوسرے کی ضد ۔ نور کے بھی
بال بچے ہوتے ہیں اور ظلمت کے بھی بال بچے ہوتے ہیں ۔ مگر نہ
اس طرح جیسے کہ انسان اور حیوان جنتے جناتے ہیں بلکہ اس طرح
جیسے حکیم سے حکمت اور روشن چیز سے روشنی اور احمق سے
حماقت نور کی اولاد تو فرشتے ہیں اور ظلمت کی اولاد شیطان ۔
حکماء عقول ہی جن کو انھوں نے تسلیم کیا ہے فرشتہ کا اطلاق
کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے حقیقت موجودہ غیر متحیزہ
ہیں اور اُن کی حقیقت نفوس انسانی کی حقیقت سے زیادہ تر قوی ہے
اور انسان کی بہ‌نسبت ان کو علم بھی زیادہ ہے ۔ اُن میں سے کچھ
تو آسمانوں سے اس قسم کا علاقہ رکھتے ہیں جیسے کہ ہمارے بدن
سے ہماری روح اور کچھ بجز استغراق کے ذات باری میں کسی چیز سے
علاقہ نہیں رکھتے اور وہی ملائکہ مقربین ہیں اور بعض فلاسفہ
کہتے ہیں کہ ان کے سوا دو قسمیں اور ہیں اور وہ زمین کے فرشتے
ہیں اور دنیا کے امورات کو درست کرتے ہیں ۔ جو نیک کام

کرنے والے ھیں وہ تو فرشتے ھیں اور جو بد کام کرنے والے ھیں وہ شیطان ھیں ۔

یہودی فرشتوں کو آدمی کی صورت پر مجسم مانتے تھے اور ان کو اجسام حقیقی سمجھتے تھے ۔ البتہ اُن کے جسم کے مادہ کو مثل انسان کے جسم کے مادہ کے نہیں مانتے تھے بلکہ یہ کہتے تھے کہ ان کا جسم مادۂ غلیظ سے مرکب نہیں ھے ۔ وہ اپنے تئیں انسانوں کو دکھلا بھی دیتے ھیں ۔ اُن سے بات چیت بھی کرتے ھیں ۔ اُن کے ساتھ کھانا بھی کھاتے ھیں اور غائب بھی ھو جاتے ھیں ۔ پھر کوئی ان کو نہیں دیکھ سکتا ۔ ان کے کھانا کھانے کے باب میں کہتے ھیں کہ ظاھر میں کھاتے ھوئے معلوم ھوتے ھیں مگر انسانوں کی خوراک نہیں کھاتے بلکہ اُن کا کھانا اور ھی کچھ ھے ۔ یہودیوں میں جو ایک صدوقی فرقہ تھا وہ فرشتوں کا قائل نہ تھا ۔ عیسائیوں کا بھی یہی خیال تھا کہ فرشتے جسم رکھتے ھیں اور مقدس ھیں ۔ انجیل میں حضرت عیسیٰؑ کو فرشتوں سے برتر کہا گیا ھے اور بہشتیوں کی نسبت کہا ھے کہ وہ فرشتوں کی مانند ھوں گے ۔

عرب کے بُت پرست فرشتوں کو ایک مجسم اور متحیز چیز سمجھتے تھے اور جانتے تھے کہ وہ کھاتے پیتے نہیں اور نہ کچھ بشری ضرورت ان کو ھے ۔ وہ آسمانوں پر رھتے ھیں اور زمینوں پر آتے جاتے ھیں ۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ انسان بھی فرشتوں کو زمین پر رھتے چلتے پھرتے دیکھ سکتا ھے ۔ اسی خیال سے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا کرتے تھے کہ اگر وہ پیغمبر ھیں تو ان کے ساتھ فرشتے کیوں نہیں ھیں ۔ عام مسلمانوں کا بھی یہی عقیدہ ھے جو عرب کے بت پرستوں کا تھا ۔ وہ فرشتوں کو ھوا کی مانند لطیف اجسام سمجھتے ھیں اور مختلف شکلوں میں بن جانے کی اُن میں

قدرت جانتے ھیں اور خیال کرتے ھیں کہ وہ آسمانوں پر رھتے ھیں اور پر دار ھیں کہ اڑ کر زمین پر آترتے ھیں اور زمین پر سے آڑ کر آسمان پر چلے جاتے ھیں اور چیلوں کی طرح آسمان اور زمین کے بیچ میں منڈلاتے ھیں غرض کہ تمام اقوام میں فرشتوں کی نسبت انسانی نقائص سے پاک ھونے کا اور ایک اعلیٰ تقدس کا خیال تھا ۔ اسی خیال کی وجہ سے نیک اور اچھے آدمی کو بھی مجازاً فرشتہ کہتے تھے ۔ جیسے کہ حضرت یوسف[۴] کو زلیخا[۴] کی سہیلیوں نے کہا :
''ما ھذا بشراً ان ھذا الا ملک کریم'' ۔

میں کہتا ھوں کہ جس طرح انسان سے فروتر مخلوق کا ایک سلسلہ ھم دیکھتے ھیں اسی طرح انسان سے برتر مخلوق ھونے سے انکار کرنے کی کوئی دلیل نہیں ھے ۔ شاید کہ ھو ۔ گو وہ کیسی ھی عجیب اور ناقابل یقین ھو ۔ مگر ایسی خلقت کے در حقیقت موجود ھونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ھے کیوں کہ اس بات کا ثبوت کہ ایسی خلقت ھے ، نہیں ھے ۔ قرآن مجید سے فرشتوں کا ایسا وجود جیسا کہ مسلمانوں نے اعتقاد کر رکھا ھے ثابت نہیں ھوتا ۔ بلکہ برخلاف اس کے پایا جاتا ھے ۔ خدا فرماتا ھے ۔ ''و قالوا لولا انزل علیہ ملک و لو انزلنا ملکا لقضی الامر ثم لا ینظرون ۔ ولو جعلنہ ملکا لجعلنہ رجلا و للبسنا علیھم ما یلبسون'' ۔ یعنی کافروں نے کہا کہ کیوں نہیں بھیجا ۔ پیغمبر کے ساتھ فرشتہ اور اگر ھم فرشتہ بھیجتے تو بات پوری ھو جاتی اور ڈھیل میں نہ ڈالے جاتے اور اگر ھم فرشتہ ھی پیغمبر کرتے تو اس کو آدمی ھی بناتے اور بلاشبہ آن کو ایسے ھی شبہ میں ڈالتے جیسے کہ اب شبہ میں پڑے ھیں ۔ اس آیت سے پایا جاتا ھے کہ فرشتے نہ کوئی جسم رکھتے ھیں اور نہ دکھائی دے سکتے ھیں ۔ آن کا ظہور بلاشمول مخلوق موجود کے نہیں ھو سکتا ۔ لجعلنا رجلاً ۔

قید احترازی نہیں ھے ۔ اس جگہ انسان بحث میں تھا ۔ اس لیے لجعلنا رجلا ۔ فرمایا ورنہ اُس سے مراد عام موجود مخلوق ھے ۔

ان باریک باتوں پر غور کرنے سے اور اس بات کے سمجھنے سے کہ خدا تعالیٰ جو اپنے جاہ و جلال اور اپنی قدرت اور اپنے افعال کو فرشتوں سے نسبت کرتا ھے تو جن فرشتوں کا قرآن میں ذکر ھے ان کا کوئی اصلی وجود نہیں ھو سکتا ۔ بلکہ خدا کی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور اُن قویٰ کو جو خدا نے اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کیے ھیں ۔ مَلک یا ملائکہ کہا ھے ۔ جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ھے ۔ پہاڑوں کی صلابت ۔ پانی کی رقت درختوں کی قوت نمو ۔ برق کی قوت جذب و دفع ۔ غرض کہ تمام قویٰ جن سے مخلوقات موجود ھوئی ھیں اور جو مخلوقات میں ھیں وھی ملائک و ملائکہ ھیں ۔ جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ھے ۔ انسان ایک قوائے ملکوتی اور قوائے بہیمی کا ھے ۔ اُن دونوں قوتوں کی بے انتہا ذُرّیات ھیں جو ھر ایک قسم کی نیکی اور بدی میں ظاھر ھوتی ھیں اور وھی انسان کے فرشتے اور ان کی ذریات اور وھی انسان کے شیطان اور اس کی ذُریات ھیں ۔

بعض اکابر اسلام کا بھی یہی مذھب ھے جو میں کہتا ھوں اور امام محی الدین ابن عربی نے نصوص الحکم میں یہی مسلک اختیار کیا ھے ۔ شیخ عارف باللہ موید الدین ابن محمود المعروف بالجندی نے جو مریدان خاص شیخ صدر الدین قونوی ۔ مرید امام محی الدین ابن عربی سے ھیں ۔ شرح فصوص الحکم میں فرشتوں کی نسبت بہت بڑی بحث لکھی ھے[1] ۔ شیخ رحمت اللہ علیہ اپنی اصطلاح

۱۔ قال الشیخ رضی‌اللہ عنہ فی ونصول الکمم و کانت الملئکۃ من بعض قوی تلک الصورۃ التی ھی صورۃ العالمہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تمام عالم کو مجموع انسان کبیر کہتے ہیں اور انسان کو انسان صغیر۔ مقصود ان کا اس اصطلاح سے یہ ہے کہ انسان عالم کا ایک فرد ہے اور جس قدر قویٰ انسان میں ہیں وہ جزئیات ہیں اور

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

المعبر عنه فی اصطلاح القوم بالانسان الكبير - قال الشيخ مويد الدين ابن محمود الجندی الذی اخذ الطريق من الشيخ صدر الدين قونوی وهو عن الشيخ محی الدين ابن العربی صاحب الفصوص اعلم ان الملئكة هی ارواح القوى القائمة بالصور الحسية و الارواح النفسية و العقلية القدسية و تسميتها ملائكة لكونها روابط و موصلات الاحكام الربانية و الانار الالٰهية الى العوام الجسمانية فان الملك فی اللغة هو القوة و الشدة فلما قويت هذا الارواح بالانوار الربانی و تايدت و اشتدت بها و قويت النسب الربانية و الاسماء الالٰهية ايضاً علیٰ ايقاع احكامها و آثارها ايصال انوارها و اظهارها سميت ملائكة و هم ينقسمون الى عد ی روحانی و سفلی و طبعی و عنصری و مثالی و نورانی فمنهم المهتمون و منهم المسخرون و منهم المرادة من الا عمال و بالا قوال و الانفاس و الصافون و الحافون و العالون الیٰ آخرما قال -

قال الشيخ رض فكانت الملئكة كالقوى الروحانية و الحسية التی فی نشات الانسان و كل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترىٰ فضل من ذاتها قال الشارح ، القوى الحسية التی فی نشات الانسان هی التی متعلقاتها المحسوسات كالابصار والسماع والشم و الذوق و الليمس ما تحت هذه الكلمات من انواع و الشخصيات و اما القوىٰ الروحانية فكالمتخيلة و المتفكرة و الحافضية و الذاكرة و العاقلة و الناطقة و هذه القو ی الكليات و شخصياتها فی حيطة الرٗوح انفسانی و فشاءها و مجاری تصرفاتها و احكامها و آثارها الدماغ وكالقوى الطبيية مثل الجازبة و

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جو اس کے کلیات ہیں وہ انسان کبیر ہے اور فرماتے ہیں کہ اس عالم یعنی انسان کبیر کے جو قویٰ ہیں انھی میں بعض کا نام ملائک ہے ۔

شیخ رحمۃ اللہ علیہ ارقام فرماتے ہیں کہ وہ قویٰ جن کو ملائک کہتے ہیں انسان کبیر یعنی عالم کے لیے ایسے ہیں جیسے انسان کے لیے قوی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ دیکھنا اور سننا اور سونگھنا اور چکھنا اور چُھونا جو اِنسان میں ہے وہ سب آنھی قویٰ ملکوتی حسیہ کے ماتحت ہیں ۔ اور قوت متخیلہ اور متفکرہ اور حافظہ اور ذاکرہ اور عاقلہ و ناطقہ آنھی قوائے ملکوتی روحانیہ کے تابع ہیں اور جاذیہ اور ماسکہ اور ہاضمہ اور غاذیہ اور منمیہ اور مربیہ اور مصورہ آنھی قوائے ملکوتی طبیعہ میں داخل ہیں اور

(بقیہ حاشیہ گذشتہ صفحہ)

الماسکة و الهاضمة و الغاذیة و المنیمة و المریة و المصورة و شخصیاتها ۔ راجعة الروح الطبعی و کالحلم و العلم و الوقار و الغناة و الشجاعة و العدالة و السیاسة و النخرة و الریاسة وغیرها مماتحتها من الشخصیات و الانواع بالمماثلة و المشاکلة و المبائنة و المنافرة عائدة الی روح الحیوانی و الفسانی وکما ان هذا لقوی منبثة فی اقطار نشاة الانسان والکان لکل جنس وصف و نوع من هذا لقوی محلاً حصیصابها هو محل ظهور احکامة و اثار و منشاه حقایقه و اسراره و لکن حکم جمیعة الانسان سار فی الکل بالکل فلذلک العالم الذی هو الانسان الکبیر فی زعمهم کلیات هذا لقوی و امهاتها بجزئیاتها و انواعها و شخصیاتها منتشرة و نبثة فی فضاء السمٰوات و الارض و ما بینهما و ما فوقها من العوالم و تعینات هذا لقوی و الارواح فی کل حال بما نیاسبة و یوافقة علی الوجه الذی یلائم بطابقه و بها ملاک الامر النازل من حضرات الربوبیة ۔

حلم اور علم اور وقار اور سمجھ اور شجاعت اور عدالت اور سیاست اور ریاست انھی قوائے ملکوتی حیوانیه میں شامل هیں اور یه تمام قویٰ آسمان و زمین اور آن کی فضا میں پھیلے هوئے هیں ۔

پس شیخ اور ان کے متبع بھی ملائکه کا اطلاق صرف قوائے عالم پر کرتے هیں ۔ همارے استنباط اور شیخ رحمت الله علیه کے استنباط میں صرف اتنا فرق هے که شیخ کے نزدیک تمام قوا جو اجسام مرتبه و غیر مرتبه اور اشیائے محسوسه و غیر محسوسه میں هیں ۔ وه جزئیات هیں اور جو ان کے کلیات هیں وه ملائک هیں اور یه جزئیات آن کے ذریات ۔ شیخ رحمة الله علیه نے اپنے مکاشفه سے ان جزئیات کے کلیات کو جانا هوگا ۔ مگر جو که هم کو وه مکاشفه حاصل نہیں هے ۔ اس لیے هم انھیں قویٰ کو جن کو شیخ اور ان کے متبع ذُریات ملائکه قرار دیتے هیں ملائکه کہتے هیں ۔ مطلب ایک هے صرف لفظوں یا جاننے نه جاننے کا پھیر هے ۔

شیطان کی نسبت[1] تو قیصری شرح خصوص میں نہایت صاف صاف وهی بات لکھی هے که جو هم نے کہی هے ، اس میں لکھا هے ” بعضوں نے یه بات کہی هے که انسان کبیر یعنی عالم میں جو قوت وهمیه کلیه هے وهی ابلیس هے اور هر ایک انسان میں جو

۱۔ فی القیصری شرح الخصوص فی ذیل بیان ابلیس ” قیل ابلیس هو قوة الوهمیة الکلیة التی فی العالم الکبیر و القویٰ الوهمیة التی فی الاشخاص الشتانیة و الحیوانیة افرادها لمعا رضتها مع العقل الهادی طریق الحق و فیه نظر لان نفس المنطبعة هی الامارة بالسوء والرحم من سدنتها و تحت حکمها لانها من قوا ها فی اولیٰ بذلک کما قال تعالیٰ و تعلم ما تسوس به نفسه و قال ان النفس لامارة بالسوء و قال علیه السلام اعداء عدٰاک نفسک التی بین جنبیک و قال علیه السلام الشیطان یجزی من نبی آدم مجری الدم و هذا“ شان النفس ۔

قوت وھمیه ھے وھی ابلیس کی ذریات ھیں"۔ مگر شارح کہتا ھے که
یه ٹھیک نہیں ھے ۔ وھم نہیں بلکه نفس اماره جو انسان میں ھے
وھی ذریات ابلیس ھے ۔ خدا نے بھی فرمایا ھے که جو وسوسے
دل میں آتے ھیں ان کو ھم جانتے ھیں ۔ اور فرمایا ھے که نفس ھی
برائی کرنے کو کہتا ھے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم نے بھی
فرمایا ھے که "سب دشمنوں سے زیادہ دشمن تیرا نفس ھے جو
تیرے پہلو میں ھے" آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم نے یه بھی فرمایا
ھے که "شیطان انسان میں خون کی طرح چلتا ھے اور ٹھیک یه
حالت نفس کی ھے ۔ غرض که تمام محققین اس بات کے قائل ھیں
که انھی قویٰ کو جو انسان میں ھیں اور جن کو نفس اماره یا
قوائے بہیمیه تعبیر کرتے ھیں یہی شیطان ھے ۔

شیطان کا وجود اور انبیاء

قرآن مجید میں خدا فرماتا ہے :

خُذِ الْعفو و امر بِالْعُرْفِ وَ اعرِض عَنِ الْجٰهلِيْن ۔ وَ اِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاستَعِذْ بِا لله اِنّه، سَمِيعٌ عَلِيم ۔

یعنی در گذر کو اختیار کر اور اچھے کاموں کے کرنے کا حکم کر اور منہ پھیر جاہلوں سے اور اگر بھڑکاوے تجھ کو شیطان کا بھڑکانا تو پناہ مانگ اللہ سے بیشک وہ سننے والا ہے جاننے والا ۔

و اما ینزغنک کی تفسیر میں مفسروں کو بڑی دقت پڑی ہے کیوں کہ وہ شیطان کو ایک جداگانہ مخلوق خارج از انسان اور خدا تعالیٰ کا مخالف اور لوگوں کو بدی و نافرمانی پر رغبت دینے والا اور بھکانے والا کفر و شرک میں ڈالنے والا قرار دیتے ہیں ۔ مگر یہ بات مسلم ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو شیطان بھکا نہیں سکتا اور اس کا بد اثر ذرا سا بھی انبیا پر نہیں ہوتا ۔ پھر کیوں کر خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا ہے کہ " و اما ینزغنک من الشیطان نزغ " مفسرین نے اس کے جواب میں بہت سی تقریریں اور تاویلیں کی ہیں جو نہایت بے سر و پا اور لغو ہیں ۔ لیکن اگر ٹھیک ٹھیک مطلب سمجھا جاوے تو آیت کی تفسیر میں کوئی مشکل و دقت نہیں ہے ۔

یہ بات مذہب اسلام کے ہر فرقہ میں مسلم ہے کہ انبیا علیہم السلام بھی انسانوں کی مانند بشر ہیں جیسے کہ خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے فرمایا ہے کہ " انی بشر مثلکم یوحی الی " پس جو بمقتضائے بشریت ہے اُس سے انبیاء علیہم السلام بھی خالی نہیں ہیں ۔ انبیاء میں اور عام انسانوں میں یہ فرق ہے کہ انبیاء اُس تقاضائے بشری کو روک لیتے ہیں اور اس پر غالب آ جاتے ہیں اور عام انسان اُس سے مغلوب ہو جاتے ہیں اور وہ اُن پر غالب ہو جاتا ہے ۔ اس آیت سے اوپر کی آیت میں خدا تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا تھا کہ جاہلوں سے در گزر کر اور اُن سے اپنا منہ پھیر لے یعنی کافر جو نالائق باتیں کرتے ہیں اُن سے در گزر کرنا چاہیے ۔ مگر ایسی باتوں سے رنج ہونا یا غصہ آنا ایک امر طبعی و مقتضائے بشری ہے اس لیے خدا نے فرمایا کہ اگر تجھ کو ایسا امر پیش آوے تو خدا کو یاد کر اور خدا کی طرف متوجہ ہو تاکہ وہ رنج یا غصہ جو بمقتضائے بشریت آیا تھا ۔ دب جاوے اور غالب نہ ہونے پاوے ۔ اس آیت میں اور اس کے بعد کی آیت میں شیطان کے لفظ سے صاف اشارہ اُس قوت غضبیہ کی طرف ہے جو انسانوں میں اور انبیاء میں بھی بمقتضائے خلقت بشری موجود ہے کون کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی رنج نہ ہوتا تھا یا کبھی غصہ نہ آتا تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کمال نفس سے خدا کی طرف توجہ کرنے سے رنج دور فرماتے تھے اور غصہ کو دبا دیتے تھے اور قوت غضبیہ کو اپنے پر غالب نہ ہونے دیتے تھے ۔ یہ آیت علانیہ ثابت کرتی ہے کہ قرآن مجید میں شیطان کا لفظ اُنھی قوا پر جو بمقابلہ قوائے ملکوتیہ کے انسانوں میں بمقتضائے فطرت و خلقت انسانی کے ہیں اطلاق ہوا ہے نہ کسی ایسے وجود خارجی پر جو خدا کے مقابل اور اُس کا مد مخالف

ھو پس آیت میں کوئی ایسی مشکل نہیں ھے جس سے ذات پاک رسول مقبول پر کوئی منقصت آ سکے۔

شکر ھے کہ بعض مفسرین نے بھی قریباً قریباً اسی مطلب کی طرف رجوع کی ھے۔ امام فخر الدین رازی تحریر فرماتے ھیں کہ:

انہ تعالیٰ لما امرہ بالمعروف فعند ذالک ربما یھیج سفیہ و یظھر السفاھۃ فعند ذالک امرہ تعالیٰ بالسکوت عن مقابلۃ فقال و اعرض عن الجاھلین و لما کان من العلوم ان اقدام السفیہ قد یھیج الغضب والغیظ ولا یبقی الانسان علی حالۃ السلامۃ و عند تلک الحالۃ یجد الشیطان مجالا فی حمل ذالک الانسان علی ما ینبغی لا جرمہ بین تعالیٰ ما یجری مجری العلاج لھذ المرض فقال فاستعذ باللہ۔ (تفسیر کبیر جلد سوم صفحہ ۹۴۴)

یعنی جب خدا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اچھے کاموں کا حکم دیا تو کبھی یہ ھوتا ھے کہ ایک بیوقوف اپنی بیوقوفی ظاھر کر کے طبیعت کو بھڑکا دیتا ھے ایسے وقت کے لیے خدا نے اس کے مقابلہ کرنے کے عوض سکوت اختیار کرنا فرمایا اور کہا منہ پھیر لے جاھلوں سے اور یہ بات ظاھر ھے کہ بےوقوف کا اس طرح پیش آنا غصہ اور غضب کو بھڑکا دیتا ھے اور انسان درست حالت پر نہیں رھتا۔ ایسی حالت میں شیطان کو موقع ملتا ھے انسان کو نہ کرنے کی باتوں کے کر بیٹھنے پر برانگیختہ کرنے کا۔ اس لیے خدا تعالیٰ نے ایسی بات بتا دی جو اس مرض کے علاج کی جگہ ھے اور کہا کہ پناہ مانگ اللہ سے۔

یہ تمام تقریر امام صاحب کی وھی ھے جو ھم نے لکھی ھے

صرف وہ فقرہ اس تقریر کا جس پر ہم نے لکیر کر دی ہے مہمل ہے
اگر وہ خارج کر دیا جاوے تو امام صاحب کی تحریر اور ہماری تقریر
میں کچھ فرق نہیں ہے ۔ تعجب یہ ہے کہ جب خود امام صاحب
نے لکھا ہے کہ غصہ کی حالت میں انسان درست حالت پر نہیں رہتا
تو پھر شیطان کو بلانے کی کیا حاجت رہی تھی ۔

استویٰ علی العرش سے کیا مراد ہے

عرش کے معنٰی نعت میں تخت رب العالمین کے ، اور تخت بادشاہ کے ، اور عزت کے اور جس سے کوئی امر قائم ہو ، اور گھر کی چھت کے - اور سردار قوم کے اور اُس چیز کے جس پر جنازہ اٹھایا جاتا ہے لکھے ہیں -

تمام مفسرین عرش سے تخت رب العالمین مراد لیتے ہیں - اور اُس کو موجود فی الخارج سمجھتے ہیں - تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ آسمانوں کے اوپر ایک جسم عظیم ہے اور وہ تخت رب العالمین ہے -

قرآن مجید میں جہاں عرش کا لفظ آیا ہے وہ دو قسم کی آیتیں ہیں ایک وہ جن میں صرف عرش کا ذکر ہے اور دوسری وہ کہ جن میں استویٰ علی العرش کا ذکر ہے اول ہم ان دونوں کی قسم کی آیتوں کو اس مقام پر لکھتے ہیں -

(۱) آیات قسم اول جن میں صرف عرش کا ذکر ہے

لا الہ الا ھو علیہ توکلت و ھو رب العرش العظیم - ۹ - توبہ ۱۳۰ -

قل لوکان معہ آلھۃ کما یقولون اذا لا یبتغوا الی ذی العرش سبیلا - ۱۷ - اسریٰ - ۴۴ -

فسبحان اللہ رب العرش عما یصفون - ۲۱ - الانبیاء - ۲۲ -

قل من رب السمٰوات السبع و رب العرش العظیم - ۲۳ - المومنون - ۸۸ -

فتعالی اللہ الملک الحق لا الہ الا ہو رب العرش الکریم - ۲۳ - المومنون - ۱۱۷ -

اللہ لا الہ الا ہو رب العرش العظیم - ۲۷ - النحل - ۲۶ -

و تری الملائکۃ خافین من حول العرش یسبحون بحمد ربہم و قضی بینہم بالحق و قیل الحمد للہ رب العالمین - ۳۹ - زمر - ۷۵ -

رفیع الدرجات ذوالعرش - ۴۰ - مومن - ۱۵ -

سبحان رب السموات والارض رب العرش عما یصفون - ۴۳ - زخرف - ۸۲ -

عند ذی العرش مکین - ۸۱ - تکویر - ۲۰ -

ذو العرش المجید فعال لما یرید - ۸۵ - بزرج - ۱۵ -

و الملک علیٰ ارجا ئیها و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیہ - ۶۵ - الحاقہ - ۱۷ -

الذین یحملون العرش و من حولہ یسبحون بحمد ربهم و یومنون بہ - یستغفرون الذین امنوا - ۴۰ - یومنون - ۷ -

و ہو الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ ایام و کان عرشہ علی الماء لیبلوکم ایکم احسن عملا - ۱۱ - ہود - ۹ -

(۲) آیات قسم ثانی جن میں استویٰ علی العرش کا ذکر ہے

ان ربکم الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ ایام

علی العرش ۷ - الا عراف - ۵۲ - و سورہ - ۱۰ - یونس - ۳ -
الذی خلق السمٰوات والارض وما بینهما فی ستة ایام ثم الستوی علی العرش الرحمٰن فستل به خبیرا - ۲۵ - فرقان - ۶۰ -
الله الذی خلق السمٰوات والارض و ما بینهما فی ستة ایام ثم الستوی علی العرش ما لکم من دونه من ولی ولا شفیع افلاتذکرون یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون - ۳۲ - السجده - ۳ - ۴ -
هوالذی خلق السمٰوات والارض فی ستة ایام ثم الستوی علی العرش - ۵۷ - حدید - ۴ -
الله الذی رفع السمٰوات والارض بغمیر عمد ترونها ثم استوی علی العرش - ۱۳ - رعد - ۲ -
الرحمٰن علی العرش استوی - ۲۰ - طه - ۴ -
هوالذی خلق لکم ما فی الارض جمعیا ثم استوی الی السماء فسواهن سبع سمٰوات و هو بکل شئٍ علیم - بقر - ۲۸ -
قل انکم لتکفرون با الذی خلق الارض فی یومین و تجعلون له اندادا ذالک رب العالمین و جعل فیها روا سی من فوقها و بارک فیها و تدر فیها اقواتها فی اربعة ایام سواء للسائلین - ثم استوی الی السماء و هی و خان فقال لها والارض آمیتا طوعاً اوکرهاً قالتا اتینا طاعین فقضا هن سبع سمٰوات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها و زینا السماء الدنیا بمصابیح و حفظا ذالک تقدیر العزیز العلیم - ۴۱ - فصلت - ۸ - لغایت - ۱۱ -
باوجود اس کے تمام مسلمان عرش رب العالمین کو ایک

جسم عظیم موجود فی الخارج فوق السمٰوات مانتے ھیں مگر لفظ استویٰ سے تخت پر بیٹھنا مراد نہیں لیتے ۔ بلکه وہ یقین کرتے ھیں که نه کبھی خدا اُس تخت پر بیٹھا اور نه کبھی آئندہ بیٹھے گا ۔ اور نه تخت پر اُس کا بیٹھنا ممکن ھے ۔ تفسیر کبیر میں لکھا ھے ، فاعلم انه لا یمکن ان یکون المراد منه کو نه مستقرا علی العرش ۔ کیوں که اگر خدا تخت پر بیٹھے یا بیٹھا ھوا ھو تو وہ متناھی ھو جاوے گا اور جب متناھی ھوگا تو حادث ھو جاوے گا ۔ اور حیز معین اور جہت خاص میں محدود ھوگا اور حیز اور مکان کی اس کو احتیاج ھوگی پھر وہ مقدار میں عرش سے بڑا ھوگا یا عرش اس سے بڑا ھوگا یا دونوں برابر ھوں گے ھر طرح سے خدا پر مشکل لازم آتی ھے ۔ بڑی مشکل یه پڑتی ھے که زمین یا دنیا تو کروی ھے اور جب خدا ایک تخت پر بیٹھا تو ایک طرف کی دنیا کے لوگوں سے تو وہ اوپر ھوگا اور دوسری طرف کی دنیا کے لوگوں سے نیچے تو سب سے اوپر ھونا اس کا متحقق نه رھے گا ۔ اسی قسم کی سوله دلیلیں خدا کے تخت پر بیٹھنے کے امتناع میں تفسیر کبیر میں مندرج ھیں ۔ غرض که تمام اھل سنت والجماعت بلکه تمام فرق اسلامیه سوائے بعض کے خدا تعالیٰ کے جلوس کو ممتنع بیان کرتے ھیں جس کا نتیجه یه ھے که عرش جب سے بنا ھے خالی پڑا ھے اور ھمیشه خالی پڑا رھے گا ۔ مگر کسی نے یه نه بتلایا که پھر وہ بنایا کیوں ھے اور کس لیے ۔

جب ھمارے علماء اس مشکل میں پڑے تو انھوں نے استویٰ اور عرش دونوں کے معنی بدلے اور کہا که ان آیتوں میں جن میں استویٰ علی العرش کا ذکر ھے وہ چوڑا چکلا جسم عظیم جس کو تخت رب العالمین موجود فی الخارج فوق السمٰوات قرار دیا ھے مراد نہیں ھے بلکه عرش سے بادشاھت اور مملکت اور استویٰ سے

اس پر استعلا یعنی غلبه و قدرت مراد ہے چناں چه تفسیر کبیر میں
لکھا ہے که:

فقال (ای القفال رحمة الله علیه) العرش فی کلامهم هو لسریر الذی یجلس علیه الملوک ثم جعل العرش کنایة عن نفس الملک یقال ثل عرشه ای انتقض ملکه و فسدوا اذا استقام له ملکه و اطرد امره و حکمه قالو استویٰ علی عرشه و استقر علی سریر ملکه هذا ما قاله اقفال و اقول ان الذی قاله حق و صدق و صواب و نظیره قولهم للرجل الطویل فلان طویل النجاد و الرجل الذی یکثر الضیافة کثیر الرما دو للرجل الشیخ فلان اشتغل راسه شیبا و لیس المراد فی شی من هذا الا لفاظ احراءها علی ظواهر ها انما المراد منها تعریف المقصود علی سبیلا الکنایة فکذا هٰهنا یذکر الاستواء علی العرش و المراد نفاذ القدرة و جریان المشیئه ثم قال اقفال رحمة الله تعالیٰ عادل علی ذاته و علی صفاته و کیفیة تدبیره العالم علی الوجه الذی الفوه من ملوکهم و روسائهم استقر فی قلوبهم عظمة الله و کمال جلاله الا ان کل ذالک مشروط بنفی التشبیه فاذا قال انه عالم فهومنه انه لا یخفیٰ علیه تعالیٰ شیٔ ثم علموا بعقولهم انه لم یحصل ذالک العلم بفکرة ولا روية ولا باستعمال حاسة و اذا قال قادر علمومنه انه متمکن من ایجاد الکائنات و تکوین الممکنات ثم علموا بقولهم انه غنی فی ذالک الا یجاد و والتکوین عنْ الات و الادوات و سبق المادة و المدة و الفکرة و الروية و هکذا لقول فی کل صفاته و اذا اخبران له بیتا یجب علی عباده

حجه فهوا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسلة ربهم و طلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملک و الروساء لهذا لمطلوب ثم علموا بعقول لهم نفی التشبيه و انه لم يجعل ذالک البيت مسکنا لنفسه و لم ينتفع به فی دفع الحر و البرد بعينه عن نفسه فاذا امرهم بتحميده و تمجيده فهو امنة انه امر هم بنهاية تعظيمه ثم علمه و بعقولهم انه لا يفرح بذالک التحميد و التعظيم ولا يقتم بترکه و الاعراض منه اذا حرفت هذا المقدصة فنقول انه خلق السمٰوات و الارض کما اراد شاء من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر انه استوىٰ على العرش ای حصل له تدبير المخلوقات علىٰ ماشاء و اراد فكان قوله ثم استوىٰ على العرش ای بعد ان خلقهما استوىٰ علىٰ عرش الملک و الجلال ثم قال اقفال والديل على ان هذا هو المراد من قوله فی صورة يونس ربکم الذی خلق السمٰوات و الارض فی ستة ايام ثم استوىٰ على العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جری مجری التفسير لقوله استوىٰ على العرش و قال فی هذا الاية التی نحن فی تفسير ها ثم استوىٰ على العرش يغشی اليل والنهار يطلبه حثيثا و الشمس و القمر و لنجوم مسخرات بامره الا له الخلق و الامر و هذا يدل على ان قوله ثم استوىٰ على العرش اشارة الى ما ذکرنا فان قبل اذا حملتم قوله ثم استوىٰ على البعرش على ان المراد استوىٰ على الملک وجب ان يقال الله لم يکن مستويا قبل خلق السمٰوات و الارض قلنا انه تعالىٰ کان قبل خلق العالم قادر اعلىٰ تخليتها و تکوينهما اما ما کان مکونا ولا موجدا الاشياء باعيانهما الان احياء زيد و اماتة

عمرو و الطعام هذا امر وارواء ذالک لا یحصل الا عند هذه الاحوال فاذا افسرنا العرش بالملک والملک بهذه الاحوال مع ان یقال انه تعالیٰ انما استویٰ علی ملکه بعد خلق السموات و الارض و هذا جواب حق صحیح فی هذا لموضع ۔ (تفسیر کبیر ، جلد ۳ ، صفحه ۲۳٦)

''یعنی قفال نے کہا ھے کہ عرش کلام عرب میں وہ تخت ھے جس پر بادشاہ بیٹھتا ھے پھر عرش سے ملک اور سلطنت سمجھی جاتی ھے کہا جاتا ھے (ثل عرشه) جب کہ سلطنت میں خرابی آ جاوے اور جب کہ سلطنت درست ھو اور کام اچھا چلتا ھو اور حکم نافذ ھو تو کہتے ھیں کہ (استویٰ علیٰ عرشه و استقر علی سریر ملکه) یعنی اچھی طرح اپنی سلطنت پر قائم ھے اور اپنے سریر مملکت پر مستقر ھے یہ وہ ھے جو قفال نے کہا ھے اور صاحب تفسیر کبیر کہتے ھیں کہ میں کہتا ھوں کہ یہ حق اور سچ اور صواب ھے اور یہ ایسا ھے جیسا کہ طویل قامت کے لیے عرب کا یہ قول ھے (طویل ننجاد) یعنی لمبی پر تله و الا اور بہت زیادہ ضیافت کرنے والے کے لیے (کثیر الرماد) بہت خاکستر والا اور بوڑھے آدمی کے لیے یہ کہنا کہ اس کا سر بڑھاپا سے روشن ھو گیا (اشتعل راسه شیبا) ۔ ان سب الفاظ سے یہ مراد نہیں ھے کہ وہ اپنے ظاھری معنٰی میں جاری ھیں بلکہ ان سے یہی مراد ھے کہ اصلی مقصود کو بطور کنایہ کے سمجھا دیا جاوے ایسا ھی اس موقع پر کہا جاتا ھے (استویٰ علی العرش) اور مراد ھے اس کی قدرت کا نافذ ھونا اور اس کی خواھش کا جاری ھونا ۔ قفال نے کہا اللہ تعالیٰ نے جب کہ سمجھایا اپنی ذات اور اپنی صفات اور اپنی کیفیت تدبیر عالم کو اس طرح پر جس طرح کہ انھوں نے اپنے بادشاھوں اور سرداروں کو پایا تھا تو اللہ تعالیٰ کی عظمت ان کے دلوں میں

اسی طرح پر قائم ہوئی مگر ان سب میں یہ شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ نہ دے جب اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ عالم ہے تو اس سے یہ سمجھے کہ اس سے کچھ مخفی نہیں ہے - پھر اپنی سمجھ سے یہ جانا کہ یہ علم اللہ تعالیٰ کو فکر اور غور سے نہیں حاصل ہوا اور نہ حواس کے استعمال سے اور جب فرمایا ہے کہ وہ قادر ہے تو جانا کہ وہ پیدا کرنے عالم پر ممکنات کے پیدا کرنے پر قادر ہے پھر اسی سمجھ سے یہ جانا کہ اللہ تعالیٰ اس ایجاد اور پیدا کرنے میں اوزاروں وغیرہ کا محتاج نہیں ہے اور اس کا بھی محتاج نہیں ہے کہ کچھ مادہ ہو لے اور پھر اس میں کچھ مدت غور کرکے کام آئے اور ایسا ہی قول ہے سب صفات اللہ تعالیٰ میں جب کہ اس نے خبر دی کہ اس کا ایک گھر ہے اس کا حج ان پر واجب ہے - اس سے انھوں نے سمجھا کہ اس نے ایک جگہ کو مقرر کر دیا ہے خدا تعالیٰ سے سوال کرنے کے لیے اور اس سے اپنی حاجتیں طلب کرنے کے لیے تا کہ اس کا قصد کریں جیسے کہ بادشاھوں اور سرداروں کے گھروں کا اس غرض سے قصد کرتے ھیں پھر اپنی عقل سے سمجھا کہ وہ تشبیہ سے پاک ہے اور اس نے یہ گھر اپنے رھنے کے لیے نہیں بنایا ہے اور اس گھر سے اس کو یہ فائدہ نہیں ہے کہ وہ اپنے سے گرمی یا سردی کو دفع کرے پھر جب کہ ان کو حکم کیا کہ اس کی حمد کریں اور اس کی بزرگی مانیں تو اس نے نہایت درجہ کی تعظیم کا حکم دیا ہے - پھر سمجھے کہ خدا تعالیٰ اس تحمید اور تمجید سے نہ خوش ہوتا ہے اور نہ اس کے ترک کرنے سے رنجیدہ ہوتا ہے جب کہ یہ مقدمات تو نے سمجھ لیے تو ھم کہتے ھیں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو جس طرح چاھا پیدا کیا بغیر کسی جھگڑا کرنے اور تکرار کرنے والے کے پھر اس نے خبر دی (انہ استوی علی العرش) یعنی

وہ اپنی سلطنت پر قائم ہوا مراد یہ ہے کہ حاصل ہوئی اُس کو
تدبیر مخلوقات جس طرح کہ اس نے چاہا تھا اور ارادہ کیا تھا
پس یہ قبول کہ عرش پر قائم ہوا ایسا ہے کہ بعد پیدائش عالم کے
اپنے عرش حکومت اور عظمت پر قائم ہوا پھر قفال نے کہا کہ اس
بات کی دلیل کہ یہی معنٰی مراد ہیں اللہ تعالٰی کے قول کے جو
سورۂ یونس میں ہے کہ بیشک ہمارا پروردگار وہ اللہ تعالٰی ہے
جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں پھر قائم ہوا
اپنے عرش پر کہ تمام کاموں کی تدبیر کرتا ہے پس یہ قول کہ
" یدبر الامر " بمنزلہ تفسیر کے ہے جو قول " استوٰی علی العرش "
کے مطلب کو صاف کھولتا ہے اور اس آیت میں جس کی ہم تفسیر
میں ہیں یوں فرمایا ہے ثم استوٰی علی العرش یغشی اللیل
النہار یطلبہ حثیثا پھر قائم ہوا عرش پر کہ چھپاتا ہے
رات سے دن کو کہ تلاش کرتے تھے اس کو دوڑ کر والشمس
و القمر مسخرات بامرہ ۔ الا لہ الخلق و الامر ، اور چاند اور
سورج فرمان بردار ہیں اس کے حکم کے جان لو کہ اسی کے لیے
پیدا کرنا اور حکم کرنا یہ اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اُس کا
یہ کہنا کہ ثم استوٰی علی العرش اسی کی طرف اشارہ ہے جو
ہم نے ذکر کیا اگر یہ اعتراض کیا جاوے کہ تم نے قول
(استوٰی علی العرش) کو اس پر قیاس کیا کہ مراد ہے کہ اپنی
حکومت پر قائم ہوا تو یہ لازم آیا کہ پہلے پیدائش آسمان اور زمین کے
اس پر قائم نہ تھا تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ قبل پیدائش
عالم کے وہ اس کے پیدا کرنے اور تکوین پر قادر تھا لیکن نہیں
تھا پیدا کرنے والا اور موجودہ اشیاء معینہ کا اس لیے کہ زید کا
زندہ کرنا اور عمر کا مارنا اُس کو کھانا دینا اور اُس کو پانی دینا
یہ تمھیں حاصل ہوتا ۔ اگر اُن احوال کے ساتھ پس جب کہ ہم نے

عرش کی تفسیر ملک سے کی اور ملک خود یہی احوال ہیں تو صحیح ہے کہ یہ کہا جاوے کہ اپنے ملک پر قائم ہوا بعد پیدا کرنے آسمان اور زمین کے اور یہ جواب صحیح ہے اس موقع پر ۔''

اب میں نہایت ادب سے اُن بزرگوں کی خدمت میں جنھوں نے اُن آیتوں میں عرش کے لفظ سے سلطنت اور مملکت مراد لی ہے عرض کرتا ہوں کہ جن آیتوں میں صرف لفظ '' رب العرش '' کا یا '' رب العرش العظیم '' کا یا '' ذی العرش '' کا یا '' رب العرش الکریم '' کا یا '' ذوالعرش المجید '' کا آیا ہے وہاں بھی عرش کے کے معنٰی سلطنت و مملکت کے کیوں نہیں لیے جاتے ۔ جو ایک چوڑے چکلے تخت موجود فی الخارج کے جس کا بنانا بھی ظاھرا بیکار معلوم ہوتا ہے جس پر نہ کبھی خدا بیٹھا ہے نہ بیٹھے گا اور نہ بیٹھ سکتا ہے ، لیے جاتے ہیں ۔

ہماری اس تقریر کے برخلاف شاید چار آیتیں پیش ہو سکتی ہیں اور بیان کیا جا سکتا ہے کہ اُن آیتوں میں ایسے مضامین ہیں جن کے سبب عرش کو مثل سریر بادشاھی موجود فی الخارج تسلیم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے ۔

پہلی آیت سورۂ زمر کی ہے جہاں قیامت کے حالات میں خدا نے فرمایا ہے کہ '' تو فرشتوں کو عرش کے گرد کھڑے ہوئے دیکھے گا پاکیزگی سے یاد کرتے ہیں ساتھ تعریف کے اپنے رب کو ۔

دوسری آیت سورہ الحاقہ کی ہے جہاں خدا نے قیامت کے حال میں فرمایا ہے اور اٹھاویں گے تیرے پروردگار کے تخت کو اپنے اوپر آج کے دن آٹھ ۔

تیسری آیت سورۂ مومن کی ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے کہ '' وہ جو اُٹھاتے ہیں عرش کو اور وہ جو اُس کے گرد ہیں پاکیزگی سے یاد کرتے ہیں تعریف کے ساتھ اپنے پروردگار کو اور

اُس پر ایمان لاتے ھیں اور معافی چاھتے اُن لوگوں کے لیے جو ایمان لائے ھیں ۔''

چوتھی آیت سورۂ ھود کی ھے جہاں خدا نے فرمایا ھے کہ '' وہ وہ ھے جس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں اور اُس کا عرش تھا پانی پر ۔''

سورۂ زمر کی آیتیں جن میں عظمت و جلال خدا کا بیان ھوا ھے وہ سب تمثیلی ھیں مفسرین بھی اُن کا تمثیلی ھونا قبول کرتے ھیں ۔ مثلاً اس میں فرمایا ھے ، و الارض جمیعاً قبضة یوم القیامة و السمٰوات مطویات بیمینه ، پس ظاھر ھے کہ خدا کی نہ مٹھی ھے اور نہ اُس کا دایاں ھاتھ ، یہ ایک تمثیل یا استعارہ یا مجاز ھے جس سے مقصود خدا کی عظمت و قدرت کا ظاھر کرنا ھے نہ یہ کہ حقیقةً خدا زمین کو مٹھی میں لے لے گا اور آسمانوں کو ھاتھ پر لپیٹ لے گا ۔''

صاحب کشاف نے کہا کہ قال صاحب الکشاف الغرض من ھذا الکلام اذا اخذتة کما ھو بجملة و مجموعه ، تصویر عظمة و التوفیق علیٰ کیه جلاله من غیر ذھاب بالقبضه ولا بالیمین الیٰ جھة حقیقة او جھة مجاز و کذالک حکم ما یُرویٰ ان جبریل علیه السلام جاء الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال یا ابا القاسم ان الله یمسک السموات یوم القیامة علیٰ اصبع والارضین علی اصبع والجبال علی اصبع والشجر علی اصبع والثریٰ علیٰ اصبع و سایر الخلق علیٰ اصبع ثم یھزھن فیقول ان لملک فضحک رسول الله صلی الله علیه وسلم تعجبا مما قال ثم قرء تصدیقاله وما قدرو الله حق قدره الایة قال صاحب الکشاف و انما ضحک افصح العرب و تعجب لانه لم یفھم منه الا ما یفھمه

علماء البیان من غیر تصور امساک ولا اصبع ولا هز ولا شی من ذالک و لکن فهم وقع اول کل شی و آخره علی الذبده و الخلاصة التی هی الدلالة علی القدرة الباهرة و ان الا فعال الغطام التی تتحیر فیها الا فهام ولا تکتنیها الا وهام هینه علیه هوانا لا یوصل السامع الی الوقوف علیه الاجراء العبارة فی مثل هذا الطریقة من التخیل قال ولا نری بابا فی علم البیان ادق ولاراق ولا الطف من هٰذ الباب (تفسیر کشاف صفحه ۱۲۶۷) -

یعنی غرض اس کلام سے جب کہ اس سب کو پوری طرح سمجھ لے جیسا کہ وہ سبھی اللہ تعالیٰ کی عظمت کی تصویر ھے اور کنہ جلال الٰہی کے سمجھنے میں توقف کرنا ھے نہ کہ قبضہ اور دائیں ھاتھ کے حقیقی اور مجازی معنوں کی طرف جانا اور ایسا ھی ھے حکم اس روایت کا کہ جبرئیل آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہا اے ابوالقاسم اللہ تعالیٰ اٹھائے گا آسمانوں کو قیامت کے دن ایک انگلی پر اور سب زمینوں کو ایک انگلی پر اور پہاڑوں کو ایک انگلی پر اور درختوں کو ایک انگلی پر اور جو زمینوں کے نیچے ھے - اس کو ایک انگلی پر اور سب خلقت کو ایک انگلی پر پھر ان کو هلاوے گا پھر کہے گا کہ میں بادشاہ ھوں پس ھنسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعجب کرکے اس کے قول پر پھر بطور تصدیق اس بات کے یہ آیت پڑھی و ما قدروالله حق قدرة الایہ کہا صاحب کشاف نے کہ صرف اس وجہ سے ھنسے افصح العرب اور تعجب کیا کہ انھوں نے اس سے بجز اس کے اور کچھ نہیں سمجھا جو کہ علمائے علم بیان سمجھتے ھیں - بغیر خیال کرنے اٹھانے اور انگلی اور حرکت کے معنوں کے اور نہیں سمجھا کچھ اس میں سے بلکہ سمجھا واقع ھونا اول

هر شے کا اور آخر هر شے کا بطور خلاصه اور انتخاب کے که وہ دلالت هے الله تعالیٰ کی قدرت کامله پر اور اس پر که وہ بڑے کام جن میں سب عقلا کی عقلیں حیران هیں اور ذهن ان کو نہیں سمجھ سکتے الله تعالیٰ پر آسان هے نہایت آسان سننے والا اس سے واقف هونے تک پہنچ نہیں سکتا بجز اس کے که کلام کو اسی طریقه پر خیال میں لانے کو بلایا جاوے کہا صاحب کشاف نے که هم علم بیان میں کوئی باب اس سے زیادہ دقیق اور لطیف نہیں پاتے هیں ۔

علاوہ اس کے صاحب تفسیر کشاف نے ان لفظوں کی مراد اس طرح بیان کی هے که قیل قبضه مللہ بلا مدافع ولا منازع و یمینه قدرته (کشاف جلد دوم ۱۲۶۷) یعنی الله تعالیٰ کا قبضه اس کا ملک هے جس میں کوئی تکرار کرنے والا اور جھگڑنے والا نہیں هے اور دائیں هاتھ سے مراد اس کی قدرت هے ۔

صاحب تفسیر کبیر منصف کشاف کی اس تحریر سے کسی قدر خفا هو گئے هیں اور ارقام فرماتے هیں که اقول ان حال هذا الرجل فی اقدامه علی تحسین طریقته و تفتیح طریقة القدما ، عجیب جدا فانه ان کان مذهبه انه یجوز ترک ظاهرہ اللفظ و المصیر الی المجاز من غیر دلیل فهذا طعن فی القرآن و اخراج له' من ان یکون حجة فی شی و ان کان مذهبه ان الاصل فی الاصل فی الکلام الحقیقة و انه لا یجوز العدول عنه الا لدلیل منفصل فهذا هو الطریقة التی اطبق علیهاَ جمهور المتقدمین فاین کلام الذی یزعم انه علمه و این العلم الذی لم یعرفه غیرہ مع انه وقع فی التاویلات العسیرة و الکلمات الرکیکة فان قالو المراد انه لما دل الدلیل علی انه لیس المراد

من لفظ القبضة و اليمين هذه الاعضاء وجب علينا ان نكتفى بهذا القدر ولا نشتغل بتعين المراد بل نفوض علمه الى الله تعالیٰ فنقول هذا هو طريق الموحدين الذين يقولون انا نعلم انه ليس مراد الله من هذا الالفاظ هذه الاعضا فاما تعين المراد فانا نفوض ذالک العلم الى الله تعالیٰ و هذا هو طريق السلف المعرضين عن التاويلات فثبت ان هذ التاويلات التى اتى بها هذا الرجل اليس تحتها شئى من الفائدة (تفسیر کبیر) -

یعنی میں کہتا ہوں کہ اس آدمی کا یہ حال کہ وہ متوجہ ہے اپنے طریقہ کی خوبی بیان کرنے پر اور پہلوؤں کے طریقہ کی برائی بیان کرنے پر نہایت ھی عجیب ہے اگر اس کا یہ مذہب ہے کہ لفظ کے ظاھری معنی کا چھوڑنا، اور مجازی معنیٰ کی طرف جانا بغیر کسی دلیل کے جائز ہے تو یہ تو قرآن میں طعن کرنا ہے اور قرآن کو دلیل کے درجہ سے خارج کرتا ہے کہ وہ کسی امر میں حجت نہیں ہو سکے گا اور اگر اس کا یہ مذھب ہے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی مراد ھوں اور معنی حقیقی سے بغیر کسی جداگانہ دلیل کے پھرنا نہیں چاھیے پس یہ وھی طریقہ ہے جس پر سب پہلے علماء نے اتفاق کیا ہے پس کہاں ہے وہ علم جس کو وہ خاص اپنا علم بیان کرتا ہے اور کہاں ہے وہ علم جس کو دوسرا نہیں جانتا ہے با وصف اس کے یہ بھی تنگ تاویلات میں پھنسا ہے اور اور بہت رکیک کلمات کہے ھیں اگر یوں کہیں کہ مراد یہ ہے کہ جب دلیل سے یہ ثابت ھو گیا کہ لفظ قبضہ اور یمین سے یہ اصلی اعضاء مراد نہیں ھیں تو ھم پر واجب ہے کہ ھم اسی پر اکتفا کریں اور جو کچھ مراد ہے اس کے معین

کرنے میں نہ مشغول ہوں بلکہ اس کے علم کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دیں - پس ہم کہتے ہیں کہ یہی ہے طریقہ موحدین کا جو یہ کہتے ہیں کہ نہیں ہے مراد اللہ تعالیٰ کی ان الفاظ سے یہ اعضا خاص لیکن اللہ کی مراد کو معین کرنا پس ہم اس کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑتے ہیں یہی ہے طریقہ علمائے سلف کا جو کہ تاویلات سے الگ رہے ہیں - پس ثابت ہوا کہ تاویلات جن کو یہ شخص لایا ہے اُن میں کچھ فائدہ نہیں ہے -

صاحب تفسیر کبیر کا اس قدر ناراض ہونا بے فائدہ ہے کیوں کہ ہر شخص جو ظاہر لفظ کو چھوڑ کر مجاز کی طرف لے جاتا ہے اُس کے نزدیک دلیل قاطع اس بات کی ہوتی ہے کہ اس مقام پر اس لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے باقی رہی یہ بات کہ اتنے ہی پر اکتفا کیا جاوے اور اُس کی تاویل و مراد کو خدا کے علم پر چھوڑ دیا جاوے ایک ایسی بے معنیٰ بات ہے جس سے قرآن مجید کی صدہا آیات کا نازل ہونا لغو اور بے کار ہو جاتا ہے نعوذ باللہ منہا .اور صرف لغو و بے کار ہی نہیں ہوتا بلکہ ایسا کرنا نعوذ باللہ قرآن مجید کو مضحکہ بنانا ہے - ہم قرآن مجید میں پڑھتے ہیں - ید اللہ وجہ اللہ قبضۃ یمینہ اور کہتے ہیں کہ ان لفظوں سے خدا کا ہاتھ ، خدا کا منہ ، خدا کی مٹھی ، خدا کا دایاں ہاتھ مراد نہیں ہے - جب پوچھتے ہیں کہ اور کیا مراد ہے تو کہا جاتا ہے کہ خدا ہی کو معلوم ہے - ارے میاں اگر یہی مقصود تھا کہ خدا ہی کو معلوم ہے تو ان الفاظ کا نازل کرنا اور بندوں کو پڑھوانا ہی کیا ضرور تھا -

اصل منشا اس غلطی کا یہ ہے کہ قرآن مجید جو بلا شبہ کلام الٰہی ہے مگر بعضے وقت لوگوں کو یہ خیال نہیں رہتا کہ وہ انسانوں کی زبان میں بولا گیا ہے پس اگر وہ درحقیقت انسانوں

کی زبان میں بولا گیا ہے اور درحقیقت ایسا ہی ہے تو جس طرح ایسے موقع پر انسان کے کلام کے معنی و مراد قرار دیے جاتے ہیں اُسی طرح قرآن مجید کے الفاظ کے بھی معنی و مراد قرار دیے جاویں گے ۔ اس طرح معنی قرار دینے کو تاویل کہنا ہی غلطی ہے کیوں کہ درحقیقت اُس میں کچھ تاویل نہیں ہے بلکہ ہم کو یقین ہے قائل نے اسی مراد سے وہ الفاظ استعمال کیے ہیں ۔

اب میں کہتا ہوں کہ سورہ زمر میں صرف یہی دو لفظ ہیں جو مجازاً استعمال کیے گئے ہیں ۔ بلکہ اور بھی بہت سے ہیں مثلاً نفخ صور کہ وہ صرف استعارہ ہے وقت معین کے آ جانے سے ''مقالید السمٰوات و الارض'' کا استعمال مجازاً ہوا ہے اخیر سورہ کا تمام مضمون بطور خطابیات کے زبان حال اہل دوزخ و اہل بہشت سے بیان کیا گیا ہے جیسے کہ سورہ فصلت میں زمین و آسمان کی زبان حال سے بیان ہوا ہے ۔ جہاں فرمایا ہے ''ثم استوىٰ الى السماء و هى دخان فقال لها و الارض ایتیا طوعا اورکرها قالتا اتینا طائعین'' دوزخ و بہشت میں دروازوں کا ہونا اور دوزخیوں اور بہشتیوں کے لیے ان کا کھولا جانا دوزخ پر چوکیداروں کا ہونا اور دوزخ میں جانے والوں کو طعنہ دینا بہشت پر دربانوں کا ہونا اور بہشت میں جانے والوں کو مبارک باد دینا یہ سب بطور تمثیل کے بیان ہوا ہے ۔ خدا تعالیٰ ہمیشہ معاد کے معاملات کو دنیوی حالات کی تمثیل کے بیان کرتا ہے اور اس تمثیل سے وہ چیزیں بجنسہ مقصود نہیں ہوتیں بلکہ صرف ماحصل اس کا مقصود ہوتا ہے ۔ دوزخ کو دنیا کے جیل خانوں کی مانند سمجھنا جس پر چوکیدار اس غرض سے متعین ہوتے ہیں کہ قیدی بھاگ نہ جاویں یا بہشت کو دنیا کے باغوں کی مانند سمجھنا جس پر دربان اس غرض سے ہوتے ہیں کہ کوئی غیر اُس میں نہ چلا جاوے

اُس کے پھل نہ توڑ لے خدا کی قدرت اور عظمت اور حکمت پر بٹہ لگانا ہے جو اس کی شان کے شایاں نہیں اور یہی دلیل اس بات کی ہے کہ ان الفاظ سے اُن کے ظاہری معنی مراد نہیں ۔

اسی طرح سورہ زمر کی اس آیت میں کہ " تو فرشتوں کو عرش کے گرد کھڑے ہوئے دیکھے گا پاکیزگی سے یاد کرتے ہیں ساتھ تعریف کے اپنے رب کو" جو کہ دنیا میں بادشاہوں کا طریقہ اپنی عظمت و جلال دکھانے کا یہی ہے کہ تخت پر بیٹھتے ہیں تخت کے چاروں طرف حالی موالی کھڑے ہیں بادشاہ کا ادب بجا لا رہے ہیں اس کی تعریف کر رہے ہیں اس کی تمثیل میں خدا نے بندوں کو سمجھانے کے لیے اپنے جلال و عظمت کو بتایا ہے اس سے یہ مقصد نہیں نکالا جا سکتا کہ در حقیقت وہاں کوئی تخت ہوگا اور در حقیقت وہاں کوئی مجسم فرشتے بطور حالی موالی کے اُس کے گرد کھڑے ہوں گے اور خدا کی تعریف میں جو تخت پر بیٹھا ہوگا قصیدے پڑھ رہے ہوں گے نہایت تعجب ہوتا ہے اُن علماء سے کہ خدا کا تخت بیٹھنا تو محال و ممتنع قرار دیتے ہیں اور پھر تخت کو اور اُس کے سامان جلوس کو حقیقی اور واقعی سمجھتے ہیں ۔

سورۂ الحاقہ کی جو آیت ہے اُس سے پہلی آیتوں میں خدا تعالیٰ نے قیامت کا اور تمام دنیا کے برباد ہو جانے کا اس طرح پر ذکر کیا ہے کہ ۔ صور پھونکی جاوے گی اور زمین اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو جاویں گے اور آسمان کے پرخچے اُڑ جاویں گے اور فرشتے اس کے کناروں پر ہٹ جاویں گے ۔ یہ سن کر انسان کے خیال میں آتا ہے کہ جب سب چیزیں برباد ہو جاویں گی تو خدا کی بادشاہت کس پر ہوگی کیا خدا کی بادشاہت ہی ختم ہو جاوے گی ؟ اس شبہ کے رفع کرنے کو خدا نے کو خدا نے اسی کے ساتھ فرما دیا کہ " ویحمل عرش ربک فوقھم یومئذ ثمانیہ " یعنی جب کہ سب کچھ برباد ہو جاوے گا اُس دن بھی تیرے پروردگار کی بادشاہت

بے انتہا چیزوں پر جو اُس کی مخلوق ہیں اُسی طرح پر قائم رہے گی ۔

"حمل" کے معنی اُٹھانے کے ہیں مگر اس کا استعمال شے مادی موجود فی الخارج کی نسبت بھی ہوتا ہے اور شےعقلی غیر مادی غیر موجود فی الخارج پر بھی ہوتا ہے ۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے توریت کے عالموں کی نسبت فرمایا ہے "الذی حملو التوراۃ ثم لم یحملو ھا" اور جیسے کہ حافظان قرآن کو حاملان قرآن یا قاضیوں اور مفتیوں کو حاملان شریعت اور گناہ گاروں کی نسبت گناہوں کا اُٹھانا "حملنا اوزارھا" کہا جاتا ہے ۔ پس حمل کے لفظ سے اُسی چیز کا اُٹھانا مراد نہیں ہوتا جو موجود فی الخارج ہو ۔

جب کسی کو کسی شے کا حامل کہتے ہیں اس سے اُس کا ظہور لازمی تصور کیا جاتا ہے ۔ حاملان تورات اسی لیے کہتے تھے کہ اُن سے احکام تورات ظاہر اور معلوم ہوتے تھے اور حاملان شریعت سے احکام شریعت ۔ پس جس شے سے جو چیز ظاہر ہو اُس کو اُس کا حامل کہتے ہیں ۔ خدا کی مخلوق سے جو خدا کی سلطنت و بادشاہت ظاہر ہوتی ہے اُن پر حاملان عرش کا اطلاق ہو سکتا ہے پس خدا فرماتا ہے کہ جب یہ سب چیزیں جو تم دیکھتے ہو برباد ہو جاویں گی تب بھی خدا کی بادشاہت اس کی اور بے انتہا مخلوقات اُٹھائے ہوئے ہوگی ۔

ثمانیہ کا لفظ صرف فصاحت کلام کے لیے آیا ہے اس سے کوئی عدد خاص مقصود نہیں ہے اور اس میں بہت بڑی بلاغت یہ ہے کہ اس کے دو رکن کے یعنی اس کے مضاف اور مضاف الیہ کے بیان کے محذوف کرنے سے عدد غیر متناہی اور اجناس غیر محصور کا اظہار ہوتا ہے ۔ جیسے کہ ثمانیہ الاف باثمانیہ الاف الی غیر النہایۃ من المخلوقات الغیر المحصور ۔ پس اس آیت سے عرش کا وجود فی الخارج ثابت نہیں ہوتا ۔ بلکہ صرف اس قدر پایا جاتا ہے کہ بعد فنا ہونے اس تمام

موجودات کے بھی خدا کی بادشاہت بدستور قائم رہے گی ۔

تفسیر کشاف میں جو قول حسن بصری اور ضحاک کا نقل کیا ہے اُس سے بھی ٹھیک یہی مراد معلوم ہوتی ہے جو ہم نے بیان کی ہے اُس میں لکھا ہے کہ ۔

و عن الحسن اللہ اعلم کم ھم اثمانیۃ ام ثمانیۃ الاف و عن الضحاک ثمانیۃ صفوف لایعلم عدد ھم الا اللہ و یجوزان یکون ثمانیۃ من الروح او من خلق اخرفھو القادر علیٰ کل خلق سبحان الذی خلق الازواج کلھا مما تنبت الارض و من نفسھم و مما لا یعلمون ۔ (تفسیر کشاف صفحہ ۱۵۲۲) ۔

یعنی حسن بصری سے مروی ہے کہ اللہ خوب جانتا ہے کہ وہ کتنے ہیں آٹھ ہیں یا آٹھ ہزار ہیں اور ضحاک سے مروی ہے کہ آٹھ صفیں ہیں اور یہ کہ اُن میں کتنے ہیں اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا اور جائز ہے کہ مراد ہو آٹھ روحیں یا اور مخلوق خدا کی پس اللہ تعالیٰ ہی قادر ہے سب کی پیدائش پر پاک ہے اللہ جس نے پیدا کیا ہے سب جوڑوں کو جن کو اگاتی ہے زمین اور جو خود ان کے ہیں اور جن کو وے نہیں مانتے ۔

سورۂ مومن میں جو آیت ہے وہ نہایت غور طلب ہے ۔ اُس کے شروع میں ہے ” الذین یحملون العرش “ پس بحث یہ ہے کہ الذین کا اشارہ کس کی طرف ہے ۔ تمام مفسرین کہتے ہیں کہ ” الذین “ کا اشارہ فرشتوں کی طرف ہے ۔ صاحب تفسیر کبیر اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے پہلے خدا تعالیٰ نے ایمان والوں کے ساتھ کفار کی عداوت کا حال بیان کیا ہے اس کے بعد بطور تسلی کے کہا کہ اشرف طبقات مخلوقات فرشتے ہیں اور خصوصاً حملۃ العرش وہ ایمان والوں سے نہایت محبت رکھتے ہیں پس ان کمینہ لوگوں کی

عداوت پر کچھ التفات کرنا نہیں چاھیے ۔

مگر تعجب یه ھے که کفار دنیا میں ایمان والوں کے ساتھ عداوت کرتے تھے اور ایذا پہنچاتے تھے اگر اس کے مقابل کوئی ایسی چیز بیان کی جاتی جو اس دنیاوی ایذا میں معاونت کر سکتی تو البته ایک تسلی کی بات تھی ۔ مگر اُس دنیاوی تکلیف کے مقابله میں یه کہنا که فرشتے ھمارے گناھوں کی معافی چاہ رھے ھیں کس طرح پر تسلی دے سکتا ھے علاوہ اس کے اُس مقام پر فرشتوں کا کچھ ذکر نہیں آیا ھے اور جب که عرش سے سلطنت مراد لی جاوے نه ایک شے مجسم موجود فی الخارج تو کوئی قرینه بھی نہیں جس سے "الذین" کا اشارہ فرشتوں کی طرف سمجھا جاوے ۔

قرآن مجید کا مطلب نہایت صاف ھے ۔ اس سے پہلی آیتوں میں خدا نے فرمایا ھے که خدا تعالیٰ کی نشانیوں (یعنی احکام) میں کوئی جھگڑا نہیں کرتا بجز کافروں کے پھر اُن کا شہروں میں پڑے پھرنا اُن کی خوش حالی تجھ کو دھوکه میں نه ڈالے ۔ ھرایک اُمت نے اپنے رسول کے پکڑنے و مار ڈالنے کا قصد کیا ھے ---- اور اُن لوگوں کی نسبت جو کافر ھیں خدا کا حکم ھو چکا ھے که وہ دوزخ میں جانے والے ھیں ۔

اس کے بعد خدا نے فرمایا "الذین یحملون العرش" کفار کے مقابلے میں ایمان والے تھے پس صاف ظاھر ھے که "الذین" سے اھل ایمان انسان مراد ھیں نه فرشتے ۔ عرش کے معنی سلطنت کے ھم ابھی ثابت کر چکے ھیں پس آیت کے معنی صاف ظاھر ھیں که "جو لوگ خدا کی سلطنت کو اٹھائے ھوئے ھیں یعنی وہ جو "انعمت علیھم" میں داخل ھیں اور جو اُس کے قریب ھیں یعنی صلحا و خیار اُمت پاکیزگی سے اللہ تعالیٰ کی تعریف کرتے ھیں اور اس پر ایمان لاتے ھیں اور معافی چاھتے ھیں ان لوگوں کے لیے

جو ایمان لائے ہیں'' الی اخرہ اس کے بعد پھر کافروں کا ذکر کیا ہے - پس قرآن مجید میں تو اس مقام پر فرشتوں کا پتہ بھی نہیں اور نہ '' الذین '' کے وہ مشار الیہ ہیں -

سورہ ھود میں جو آیت ہے جس میں چھ دن میں آسمان و زمین کے پیدا کرنے کے ساتھ یہ بھی آیا ہے کہ ''و کان عرشہ علی الماء'' کچھ زیادہ بحث طلب نہیں ہے ہم اوپر ثابت کر چکے ہیں کہ ستۃ ایام میں آسمان و زمین کا پیدا کرنا اخبار عن الخلقت نہیں ہے نہ کلام مقصود بلکہ نقلاً اعتقاد یہود کا بیان ہے - یہود کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ خدا کی روح پانی پر چھائی ہوئی تھی چناںچہ توریت میں آیا ہے - و روح الوھیم مرحفت علی فنی ھمائیم -

یعنی خدا کی روح چھائی ہوئی تھی پانیوں کے منہ کے اوپر '' مرحفت '' کے ٹھیک معنی مرغی کے انڈے سینے کے ہیں یعنی جس طرح مرغی تمام انڈوں کو پروں کے اندر لے کر ان کو گھیر کر بیٹھ جاتی ہے اسی طرح خدا کی روح پانیوں پر تھی اس آیت میں اسی اعتقاد یہود کی نقل ہے روح کی جگہ خدا کا عرش یعنی خدا کی سلطنت یا غلبہ بیان ہوا ہے پس کوئی لفظ اس آیت کا عرش کے وجود خارجی ہونے کا مثبت نہیں ہے -

---

لفظ سمٰوات قرآن مجید میں

''سمٰوات'' جمع ہے سماء کی جس کے معنی اونچے کے ہیں - یہ لفظ عربی میں اور یہودیوں کی زبان میں اُس زمانہ سے بولا جاتا ہے - جب کہ یونانی علم ہیئت کا وجود بھی نہ تھا - قرآن مجید میں بھی اس لفظ کا اطلاق اسی محاورہ میں ہوا ہے جو اُس زمانہ میں تھا - مگر قرآن مجید کے نازل ہونے کے زمانہ میں اور اس کے بعد بالتخصیص مسلمانوں میں یونانی علم ہیئت کا بڑا رواج ہو گیا تھا یونانیوں نے آسمان کو ایک جسم شفاف صلب کر وی الشکل مقعر و محدب کا محیط زمین کے جس میں ستارے جڑے ہوئے ہیں تسلیم کیا تھا - یونانی مسئلے مسلمانوں میں بہت رائج ہو گئے تھے اور سب (الا شاذ و نادر) بطور سچے مسئلوں کے تسلیم کیے جاتے تھے یہاں تک کہ قرآن کے بیانات کو بھی اُن کے مطابق کیا جاتا تھا - البتہ علمائے علم کلام نے یونانیوں کے چند مسائل میں ترمیم اور بعض میں اختلاف کیا تھا جن کو وہ صریح مذہب کے خلاف سمجھتے تھے اور اس کے سوا باقی مسائل کو بطور سچ کے تسلیم کرتے تھے - آسمانوں کا مسئلہ بھی ایسا ھی تھا جس میں علمائے اسلام نے کچھ تھوڑی ترمیم کی تھی - اور اس کے جسم کر وی محیط ارض کے ہونے اور ستاروں کے اُس میں جڑے ہوئے ہونے اور آسمانوں کے زمین کے گرد چکر کھانے کو ویسا ھی تسلیم کیا تھا جیسا کہ یونانیوں نے بیان کیا تھا - اس لیے تفسیروں میں اور مذھبی کتابوں میں آسمان کے وھی معنی یا اس کے قریب مروج

هو گئے جو یونانی حکیموں نے بیان کیے تھے اور بہت بڑی غلطی یہ پڑ گئی کہ لفظ تو لیا قرآن کا اور اس کے معنی نے یونانی حکیموں کے اور رفتہ رفتہ وہ معنی ذہن میں ایسے راسخ ہو گئے کہ ان کا انکار کرنا گویا قرآن کا انکار کرنا ٹھیر گیا - مگر ایسا سمجھنا بناء فاسد علی الفاسد ہے -

اس لیے میں ان معنوں سے جو اکثر مفسرین سمجھتے ہیں ، انکار کرتا ہوں اور میں سمجھتا ہوں کہ جن جن چیزوں پر قرآن مجید میں سماء یا سمٰوات کا اطلاق آیا ہے - وہی معنی سماء سمٰوات کے ہم قرار دیں گے - نہ وہ معنی جو علمائے اسلام نے یونانی حکیموں کی پیروی سے قرار دیے ہیں -

قرآن مجید میں اس وسعت پر بھی اسماء کا اطلاق ہوا ہے جو ہر شخص اپنے سر کے اوپر دیکھتا ہے اور اس نیلی نیلی چیز پر بھی ہوا ہے جو گنبدی چھت کے مانند ہر شخص کو اس کے سر کے اوپر دکھائی دیتی ہے - اور ان چمکتے چمکتے جسموں پر بھی ہوا ہے - جن کو ہم ستارے یا کواکب کہتے ہیں - بادلوں پر بھی ہوا ہے جو مینہ برساتے ہیں مگر قرآن نے آسمان کے وہ معنی جو یونانی حکیموں نے بیان کیے ہیں کہیں نہیں بتلائے - اس لیے ہم ان سے انکار کرتے ہیں اور جو معنی قرآن نے بتائے ہیں انھی معنوں میں سے کوئی معنی سماء کے لفظ کے سمجھتے ہیں -

اس مقام پر سماء کے لفظ سے وہ وسعت مراد ہے جو ہر شخص اپنے سر کے اوپر دیکھتا ہے پس آیت کے معنی یہ ہیں کہ خدا اس وسعت کی طرف متوجہ ہوا جو انسان کے سر پر بلند دکھائی دیتی ہے اور ٹھیک اُس کو سات بلندیاں کر دیں - سات سیارہ کواکب کو ہر کوئی جانتا تھا - عرب کے بدو بھی ان سے بہ خوبی واقف تھے - وہ ستارے اوپر تلے دکھائی دیتے ہیں یعنی ایک سب سے

نیچا - دوسرے اس سے اونچا اور تیسرا اُس سے اونچا اور علی هذ القیاس اوو ان کواکب کے سبب جو بطور روشن نشانوں کے اس وسعت مرتفع میں دکھائی دیتے ھیں - اس وسعت کے ساتھ جدا جدا حصے یا درجے یا طبقے ھو جاتے ھیں پس اسی کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ اس کو ٹھیک سات آسمان کر دیے -

یہ معنی جو ھم نے بیان کیے اگرچہ لوگوں کو ایک نئی بات معلوم ھوتی ھوگی - مگر یہی معنی بعض معتبر مفسروں نے بھی سمجھے ھیں - تفسیر[1] بیضادی میں لکھا ھے کہ ''سماء سے یہ اجرام علوی (جن میں کواکب بھی شامل ھیں) مراد ھیں یا اوپر کی طرفیں'' پس انھی مجمل لفظوں کی یہ تفصیل ھے جو ھم نے بیان کی ھے -

---

۱- والمراد بالسماء هذالاجرام العلوية او جهات العلو - (بیضاوی)

آسمان کے برجوں کا بیان
اور
رجم شیاطین کی تحقیق

اللہ تعالٰی قرآن شریف میں فرماتا ہے - و لقد جعلنا فی السماء بروجاو زینٰھا لنظرین و حفظنھا من کل شیطن رحیم الا من استرق السمع فاتبعہ' شھاب مبین -

یعنی اور بےشک ہم نے پیدا کیے ہیں آسمانوں میں برج اُن کو خوش نما کیا ہے دیکھنے والوں کے لیے اور ہم نے اُن کو محفوظ رکھا ہے ہر ایک شیطان راندے گئے سے - مگر جس نے چرایا سننے کو یعنی کوئی بات معلوم کر لی تو پیچھے پڑتا ہے اس کے شعلہ روش -

بروج صیغہ جمع کا ہے اور برج اس کا واحد ہے - برج کے معنی اُس شے کے ہیں جو ظاہر اور اپنے ہم مثل چیزوں سے ممتاز ہو عمارت کا وہ حصہ جو ایک خاص صورت پر بنایا جاتا ہے گو وہ جزو اُس عمارت کا ہوتا ہے مگر عمارت کے اور جزوں سے ممتاز اور نمایاں ہوتا ہے اُس کو برج کہتے ہیں -

اہل ہیئت نے جب ستاروں پر غور کی اور ان کو دیکھا کہ کچھ ستارے ایسی طرح پر متصل واقع ہوئے ہیں کہ باوجود کہ وہ اوروں سے بڑے اور اوروں سے کچھ زیادہ روشن نہیں ہیں مگر ایک خاص طرح پر واقع ہونے سے وہ اور سب سے علیحدہ دکھائی

دیتے ہیں اور نمایاں ہیں ۔ پھر اُن کے نمایاں ہونے کی ایک بڑی وجہ یہ ہوئی کہ انھوں نے دیکھا کہ سورج دولابی چال پر چلتا ہوا نہیں معلوم ہوتا بلکہ حمائلی طور پر چلتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور یہ اس کا چلنا انھیں ستاروں کے نیچے نیچے معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے وہ ستارے اور ستاروں سے زیادہ ممتاز و نمایاں ہوگئے ۔

اس کے بعد اہل ہیئت نے دیکھا کہ اس طرح پر اور ایسے موقع سے جو اوروں سے ممتاز ہوں متعدد مجمعے ستاروں کے واقع ہیں مگر اُن میں بارہ مجمعوں کو اس طرح پایا کہ وہ ایسی ترتیب سے واقع ہیں کہ اگر اُن سب پر ایک دائرہ فرض کیا جائے تو کرہ پر دائرہ عظیمہ ہوگا ۔ پھر ان کو سورج بھی اس طرح پر چلتا ہوا دکھائی دیا اور اسی طرح پر سورج کے چلنے سے اختلاف فصول اُن کو متحقق ہوا ۔ پس انھوں نے اُن ستاروں کے بارہ مجمعوں کی تعداد کے موافق آسمان کے بارہ مساوی حصے فرض کیے اور ہر ایک حصہ ان ستاروں کے ایک ایک مجمعے کے لیے قرار دیا اور ہرحصہ کا نام برج رکھا کیوں کہ اپنے ستاروں کے خاص مجمع سے وہ علیحدہ ممتاز اور نمایاں تھا ۔

اس کے بعد اہل ہیئت چاہا کہ ہر ایک برج کے جدے جدے نام رکھے جائیں تاکہ اُس نام سے اس حصے اور ستاروں کے مجمع کو پتا سکیں انھوں نے خیال کیا کہ اگر ان ستاروں کے مجمع میں سے جو ستارے کناروں پر واقع ہیں اگر ان کو خطوط سے ملا ہوا فرض کریں تو کیا صورت پیدا ہوتی ہے اس طرح خیال کرنے سے کسی کی صورت انسان کی بن گئی کسی کی کسی جانور کی وغیرہ وغیرہ اس لیے اُنھی ناموں سے انھوں نے اس حصے کو اور اس مجمع ستاروں کو موسوم کیا اور اس کے یہ نام قرار دیے :

حمل ، ثور ، جوزا ، سرطان ، اسد ، سنبله ، میزان ، عقرب ، قوس ، جدی ، دلو ، حوت ۔

غالباً به تفتیش اولاً مصریوں نے کی هوگی جن کا آسان همیشه ابر وغیرہ سے صاف رهتا تھا اور همیشه ان کو ستاروں کے دیکھنے کا اور ان کو پہچاننے کا بخوبی موقع ملتا تھا ۔ مگر یه نام اور یه تقسیم تمام قوموں میں اور بہت قدیم زمانه کے عرب جاهلیت میں عام هوگئے تھے اور آسان کے اس حصه کو برج سے اور اس کے کل حصوں کو جو تعداد میں باره تھے بروج سے نامزد کرتے تھے اسی کی نسبت خدا نے فرمایا و لقد جعلنا فی السماء بروجا و زینا للناظرین ۔ مفسرین نے بروجا کی تفسیر قصورا سے لی هے بلا شبه یه ان کا قصور هے خدا نے تو آسی چیز کو بروج کہا هے جس کو اهل عرب بلکه تمام قومیں بروج سمجھتی تھیں اور نہایت نادانی هے اگر ان بروج کی تفسیر میں سوره نساء کی یه آیت پیش کی جاوے که ۔ این ما تکونو یدرککم الموت و لو کنتم فی بروج مشیدة اس کے بعد کی آیت یه هے که ۔ او حفظنا ها من کل شیطان رجیم ۔اس آیت کے تو یه معنی هیں که هم نے اس کو یعنی آسان کو یا ان کو یعنی برجوں کو محفوظ رکھا شیطان پھٹکارے گئے سے اور سوره صافات میں اسی کی مانند ایک آیت هے که ۔

انا زینا السماء الدینا بزینة الکواکب و حفظا من کل شیطان مارد (٣٦ ۔ صافات ۔ ٦ و ٧) جس کے معنی یه هیں که هم نے خوش نما کیا دنیا کے آسان کو ستاروں کی خوش نمائی سے اور محفوظ کیا هر شیطان سرکش سے ۔ شاه رفیع الدین صاحب نے حفظا کو جو سوره صافات میں هے مفعول له قرار دیا هے ۔ زینا کا اور اس کا یه ترجمه کیا هے که ''واسطے حفاظت کے هر شیطان سرکش سے'' جس کا یه مطلب هے که

ستاروں سے آسمان کو محفوظ کیا ھے ۔ یہ ترجمہ صحیح نہیں ھے اور ابن عباس کے نام سے جو تفسیر مشہور ھے اُس میں حفظاً کی تفسیر کی ھے کہ " حفظت بالنجوم " یعنی میں نے آسمان کی ستاروں سے اس تفسیر سے بھی حفظا مفعول لہ پایا جاتا ھے یہ تفسیر بھی صحیح نہیں ھے ۔ 'حفظا' کے پہلے دوار عاطفہ ھے اورعطف جملہ کا جملہ پر ھے مگر باوجود موجود ھونے واؤ کے " حفظا " کو مفعول قرار دینا در حال کہ اس کے ما قبل کوئی مفعول لہ جس پر اُس کا عطف ھو سکے نہیں ھے ۔ صحیح نہیں ھو سکتا ۔ پس صاف بات ھے کہ یہ جعلہ علیحدہ ھے اور بقرینہ علحیدہ ھونے جملہ کے حفظا مفعول ھے ۔ فعل محذوف حفظنا کا ۔ پس شاہ ولی اللہ صاحب نے جو فارسی ترجمہ کیا ھے وہ صحیح ھے کہ " و نگاہ داشتیم از ھر شیطان سرکش " مگر انھوں نے اُس کے مفعول کو ظاھر نہیں کیا کہ " کہ انگاہ داشتیم ۔ پس اگر اُس کا مفعول بنا دیا جائے تو مطلب صاف ھو جاتا ھے ۔ یعنی و نگاہ داشتیم آسمان را یا کواکب را" مگر جب ھم قرآن مجید کی ایک آیت کی تفسیر دوسری آیت سے کریں تو صاف یہ تفسیر ھوتی ھے کہ خدا تعالیٰ نے سورۂ حجر کی آیت میں صاف فرمایا ھے کہ " و حفظنا ھا " پس سورہ صافات میں جو الفاظ حفظاً آئے ھیں ان کی تفسیر اسی کی مطابق یہ ھے کہ و حفظنا ھا حفظا من کل شیطان مارد ۔ یعنی ھم نے آسمان یا ستاروں کو ھر طرح کی حفاظت میں شیطان سرکش سے محفوظ رکھا ھے ۔

سورۂ ملک میں جو خدا نے یہ فرمایا ھے کہ "و ذینا السماء الدنیا بمصابیح و جعلنا ھارجو منا للشیاطین ۔ یرجوما کے معنی مارنے یا پتھر مارنے کے اور شیاطین سے جن یا اور کوئی وجود غیر مرئی سمجھنا رجحاً بالغیب بات کہنی ھے صاف بات یہ

ھے کہ شیاطین شیاطین الانس مراد ھیں اور رجوما سے آن شیاطین کا رجماً بالغیب یعنی ان کی اٹکل پچو باتیں بتانا مراد ھے چنانچہ مفسرین نے بھی کیا ھے کہ شیاطین سے مراد شیاطین الانس ھیں جو کہتے تھے کہ ھم کو آسمانی چیزیں مل جاتی ھیں اور ستاروں کے حساب سے ان کو سور و نحس ٹھیرا کر پیشین گوئی کرتے تھے۔ تفسیر کبیر میں بھی اسی کے مطابق ایک قول نقل کیا ھے کہ۔

رجوما للشیاطین ای انا جعلنا ھا ظنونا و رجوما للغیب لشیاطین الانس وھم الاحکامیون من المبتجمین۔ (تفسیر کبیر متعلق سورۃ الملک صفحہ ۳۲۰)۔

یعنی۔ ھم نے آسمان کے ستاروں کو ایک ظن اور غیب کی اٹکل پچو بات کہنے کو آدمیوں کے شیطانوں کے لیے بنایا ھے اور یہ وہ لوگ ھیں جو نجوم سے احکام بتاتے ھیں۔

پس خدا تعالیٰ کے اس کلام۔ و حفظنا ھا من کل شیطان رجیم و حفظا من کل شیطان مارد کے معنی یہ ھیں کہ ھم نے آسمان کے برجوں کو یا آسمان کے ستاروں کو شیاطین الانس سے محفوظ رکھا ھے اور اسی لیے وہ ان سے کوئی سچی یا صحیح پیشین گوئی حاصل نہیں کر سکتے بہ جز ظن اور رجماً للغیب کے۔

یہ اعتقاد جو کفار عرب کا تھا کہ۔ لا یسمعون الی الملاء الا علی و یقذفون من کل جانب وحورا ولھم عذاب و اصب الا من خطف الخطفۃ فاتبعہ شھاب ثاقب۔ (۳۷ صافات ۸، ۹، ۱۰)۔

یعنی۔ جن آسمانوں پر جاکر ملاء اعلیٰ کی باتیں آتے سن ھیں۔ اور کاھنوں کو خبر کر دیتے ھیں آس کی نفی خدا نے سورہ صافات میں فرمائی ھے جہاں کہا ھے نہیں سن سکتے ھیں ملاء اعلیٰ کو اور ڈالا جاتا ھے آن پر شھاب ھر طرف سے۔ مردود ھونے کو مگر

جس نے اچک لیا اُچک لینا اُس کے پیچھے پڑتا ہے شہاب روشن ۔
اور اس صورت میں فرمایا ہے الا من استراق السمع فاتبعہ شہاب مبین ۔ یعنی ہم نے محفوظ کیا ہے آسمان کے برجوں کو ہر ایک شیطان رجیم سے مگر جو چرا لیوے سننے کو پھر پیچھے پڑتا ہے اُس کے شہاب روشن ۔ اس آیت کے مطلب میں اور سورہ صافات کی آیت کے مطلب میں کچھ فرق نہیں ہے سورہ صافات میں آیا ہے خطف الخطفۃ یعنی اچک لیا ۔ اُچک لینا۔ اور یہ نہیں بتایا کہ کیا اُچکا اُس سے سمع کا اچک لینا تو نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس کی نفی کی گئی ہے ۔ نہایت شدت سے سمع کا سین اور میم کو مشدد کر کے پس کسی اور امر کا اُچک لینا سوائے سمع کے مراد ہے ۔
مگر سورۂ حجر میں استراق سمع بیان کیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس جگہ لفظ سمع کا کفار کے خیال کی مناسبت سے بولا گیا ہے نہ حقیقی معنوں میں اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ مثلاً لوگ کسی کی نسبت کہیں کہ فلاں شخص بادشاہ کے دربار کی باتیں سن سن کر لوگوں کو بتا دیا کرتا ہے اس کے جواب میں کہا جاوے کہ نہیں وہ بادشاہ کے دربار کب تک پہونچ سکتا ہے یوں ہی ادھر اُدھر سے کوئی بات اڑا لیتا ہے یا سن لیتا ہے تو اس سے ہرگز یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ شخص در حقیقت دربار کی باتیں سن لیتا ہے اسی طرح ان دونوں آیتوں میں الفاظ خطف الخطفۃ اور استراق السمع کے واقع ہوئے ہیں جو کسی طرح واقعی سننے پر دلالت نہیں کرتے خصوصاً ایسی حالت میں کہ سمع سے بتاکید نفی آئی ہے بات یہ ہے کہ کفار پیشین گوئی کرنے کے دو حیلے کرتے تھے ایک یہ کہ جن ملاء اعلیٰ کی باتوں کو سن کر ان کی خبر کر دیتے ہیں دوسرے ستاروں کی حرکت اور بسوط عروج اور منازل بروج اور کواکب کے

سور و نحس ہونے احکام دیتے تھے وہ سب غلط اور جھوٹ تھے مگر بعض صحیح بھی ہوتے تھے مثلاً کسوف و خسوف کی پیشین گوئی یا کواکب کے اقتران اور ہبوط و عروج کی پیشین گوئی اسی امر کو جو در حقیقت ایک حسابی امر مطابق علم ہیئت کے ہے خدا تعالیٰ نے دو جگہ ایک جگہ بلفظ استراق السمع اور دوسری جگہ بلفظ خطف الخطفۃ سے تعبیر کیا ہے اور اسی کے ساتھ فاتبعۃ شہاب ثاقب سے اس سے زیادہ کی پشین گوئی کو معدوم کر دیا ہے ۔

فاتبعۃ شہاب مبین ۔ شہاب کے معنی ہیں شعلۂ آتش کے اور اس انگارے کو جو بھڑکتا ہوا ہو اس کو خدا نے شہاب مبین سے تعبیر کیا ہے جیسا کہ سورۂ نمل میں بیان ہوا ہے ۔

شہاب یا شہاب ثاقب یا شہاب مبین کا اس آتشی شعلہ پر اطلاق ہوتا ہے جو کائنات الجو میں اسباب طبعی سے پیدا ہوتا ہے اور جو کسی جہت میں دور تک چلا جاتا ہے اور جس کو اردو زبان میں تارہ ٹوٹنا بولتے ہیں ۔

اب یہ بات دیکھنی چاہیے کہ عرب جاہلیت میں تاروں کے ٹوٹنے سے یعنی جب کہ کائنات الجو میں کثرت سے شہاب ظاہر ہوتے تھے تو اُن سے کیا فال لیتے تھے یا کس بات کی پیشین گوئی کرتے تھے کچھ شبہ نہیں کہ وہ اسے بد فالی اور کسی حادثۂ عظیم کے واقع ہونے کا یقین کرتے تھے جس طرح کہ تطہیر سے بد فالی سمجھتے تھے ۔

تفسیر کبیر میں زہری سے روایت لکھی ہے کہ چند آدمی رسول خدا کے ساتھ بیٹھے تھے کہ ایک تارہ ٹوٹا آنحضرت نے پوچھا کہ تم زمانۂ جاہلیت میں اس میں کیا کہتے تھے انھوں نے کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ کوئی بڑا شخص مر جاوے گا یا حادثہ عظیم پیدا ہوگا ۔ غرض کہ اس کو زمانہ جاہلیت میں فال بد یا شگون بد

سمجھتے تھے اس زمانہ کے لوگ کثرت سے تاروں کے ٹوٹنے کو شگون بد سمجھتے ھیں ۔ پس شیاطین الانس کے اعتقاد کی ناکامی کو اُن کے کسی شگون بد سے تعبیر کرنے کے لیے خدا نے فرمایا کہ فاتبعہ شہاب ثاقب جو نہایت ھی فصیح استعارہ ھے منجمین کے وبال کے بیان کرنے کو اور جس کا مقصود یہ ھے کہ فاتبعھم الشوم والخسران فیہا اسلوا ۔

سورۂ جن میں انا لمسنا السماء کا لفظ ھے تفسیر کبیر میں لکھا ھے کہ مس سے استعارہ طلب کیا جاتا ھے اور یہ قول منجمین کا ھے پس معنی یہ ھوئے کہ ھم نے ڈھونڈھا آسمان کو اس کو پایا بھرا ہوا حفاظ یعنی موانع شدید اور شھب یعنی وبال سے جن کے سبب ھم اپنے مقصد کو حاصل نہیں کر سکتے ۔پھر انھوں نے کہا کہ ھم ملاء اعلی کی باتوں کے سننے یعنی دریافت کرنے کو بیٹھتے تھے مگر اب قرآن سننے کے بعد اس کے لیے جو کوئی سنے یعنی دریافت کرنا چاھیے ھم اس کے لیے شہاب یعنی وبال معین پاتے ھیں پس ان تمام امور کو اجنبہ مظنونہ اور مزعومہ سے منسوب کرنا جن کا وجود بھی قرآن مجید سے ثابت نہیں ھے کس قدر بے اٹکل اور رجما با للغیب بات ھے ۔ فتدبر ۔

حقیقۃ الرویاء

(حضرت یوسف شاہ مصر اور دو قیدیوں کے خواب اور ان کی
اصلی کیفیت)

اذ قال یوسف لابیہ یا ابت انی رایت احد عشر کوکبا
و الشمس و القمر رائیتھم لی سجدین ۔

یہ حضرت یوسف کا خواب ہے ۔ خواب کی نسبت بہت کچھ کہا گیا ہے اور لکھا گیا ہے ۔ مگر اس زمانہ میں علم فزیالوجی اور سیکالوجی نے بہت ترقی کی ہے اور اعضائے انسانی کے خواص و افعال کو بہت تحقیقات کے بعد منضبط کیا ہے اس لیے ہم کو دیکھنا چاہیے کہ خواب کی نسبت اس تحقیقات سے کیا امور ثابت ہوتے ہیں اور ہمارے ہاں کے علماء اور حکماء نے اس کی نسبت کیا لکھا ہے اور در حقیقت خواب ہے کیا چیز چناں چہ ہم ان سب امور کو اس مقام پر مختصراً بیان کرتے ہیں ۔

یہ امر مسلم ہے اور ہر شخص یقین کرتا ہے کہ تمام اعضائے انسانی پر دماغ حکومت کرتا ہے ۔ انسان کا سر چند ہڈیوں سے جسے کھوپڑی کہتے ہیں جڑا ہوا ہے ۔ کھوپڑی کی بناوٹ اور اس کے جوڑوں اور جوڑوں کی درزوں کی ترکیب جو ہر انسان میں کسی نہ کسی قدر مختلف ہوتی ہیں جداگانہ خاصیتیں رکھتی ہیں پھر کھوپڑی کے اندر بھیجا ہوتا ہے جسے مخ کہتے ہیں جس میں بے انتہا باریک ریشے یا رگیں ہوتی ہیں اسی میں ایک شاخ گردن سے

ریڑھ کی هڈی کے فقرات میں چلی گئی ھے اور دماغ ھی سے نکلے هوئے پٹھے اور رگیں اور ریشے سینه میں اور تمام اعضا میں پھیلے هوئے هیں تمام حس و حرکت جو انسان کرتا ھے وہ دماغ کے سبب سے کرتا ھے اُن پٹھوں اور ریشوں اور رگوں میں بعض تو ایسے هیں که شے محسوس کا اثر دماغ پر پهنچا دیتے هیں جب انسان اس کو حس کرتا ھے اور اگر ان کے ذریعه سے اثر نه پهنچے تو انسان کسی شے کو حس نه کرے ، نه روشنی کو جان سکے ، نه کسی شے کو دیکھ سکے ، نه آواز کو سن سکے ، نه ذائقه کو پهچانے ، نه کسی چیز کے چھونے کو جانے ۔

جب ان محسوسات کا اثر دماغ پر پهنچتا ھے تو دماغ میں اُن پٹھوں اور رگوں اور ریشوں کو تحریک هوتی ھے جو محرک کهلاتے هیں اور اُن سے ایک قسم کا تغیر دماغ میں پیدا هوتا ھے اور جب تک وہ تغیر رهتا ھے وہ شے محسوس بھی سامنے رهتی ھے اور انهی محسوسات کے ذریعه سے انسان کے اعضا حرکت کرتے هیں جو حرکت قصد و اراده سے هو وہ حرکت ارادی ھے مگر جب وہ حرکت دفعةً یا بلا قصد و بلا سوچے سمجھے هو تو وہ حرکت طبعی کهلاتی ھے جیسے خوف کی حالت میں هو جاتی ھے ۔

علاوہ اس کے دماغ میں ایک قوت ھے جس میں تمام خارجی چیزوں کی جن کو هم نے دیکھا ھے تصویریں بطور نقش کے محفوظ هوتی هیں اور اس لیے وہ سب هم کو یاد رهتی هیں اور یہی سبب ھے که باوجود موجود نه هونے اُس شے کے اُس کی صورت کا بعینه هم تصور کر لیتے هیں اور اگر اُن محفوظ نقشوں میں کچھ دهندلا پن آ جاتا ھے تو ان چیزوں کو بھول جاتے هیں یا یاد دلانے سے یاد آتی هیں اور جب منقش نہیں رهتیں تو بالکل یاد نہیں آتیں ۔

علاوہ اس کے دماغ میں یه قوت بھی ھے که جس شے کو هم نے

دیکھا ھے اس کے اجزا کو علیحدہ کرکے اپنے خیال کے سامنے لے آویں مثلاً ھاتھی کی صرف سونڈ ھی کا یا صرف اس کے کانوں ھی کا تصور خیال کے سامنے لے آویں اور یہ بھی قوت ھے کہ متعدد چیزیں جو ھم نے دیکھی ھیں ان کے اجزا کا علیحدہ علیحدہ تصور کرکے ایک کے اجزا کو دوسرے میں یا چند کے اجزا کو ایک میں جوڑ دیں ۔ مثلاً ھم نے بکری اور مور اور انسان کو دیکھا ھے تو وہ قوت بکری کے سر کو علیحدہ اور مور کے دھڑ کو علیحدہ تصور کرکے مور کے دھڑ پر بکری کا سر لگا ھوا تصور کرکے خیال کے روبرو لے آویں گی یا انسان میں مور کے بازو لگے ھوئے تصور کرکے پر دار انسان یا پر دار فرشتہ اپنے خیال میں بنا لے گی ۔ اسی طرح مختلف اور عجیب عجیب صورتیں جن کا کبھی وجود دنیا میں نہیں ھوا بنا کر خیال میں جلوہ نما کرتی ھے ۔

وھی قوت کبھی ایسا کرتی ھے کہ اجزائے مختلفہ کی ترکیب تو نہیں دیتی بلکہ چھوٹی چیز کو اس قدر بڑا بنا کر خیال میں لے آتی ھے کہ ایک نہایت مہیب صورت بن جاتی ھے مثلاً آدمی کے قد کو تاڑ سے بھی لمبا ، اس کے سر کو گنبد سے بھی بڑا ، اس کے ھاتھوں کو کھجور کے درخت سے بھی زیادہ ، اس کے دانتوں کو عجیب بے ھنگم طور کی بنی ھوئی خیال کے سامنے حاضر کر دیتی ھے ۔

یہ تمام اعضا انسان کے اوقات معینہ تک کام کرتے رھتے ھیں اور زمانہ معین تک آرام کرتے ھیں یا کسی اور غیر طبعی سے معطل ھو جاتے ھیں اور انسان بے ھوش ھو جاتا ھے ۔ حالت مرض میں جب یہ حالت طاری ھوتی ھے تو بے ھوشی اور غشی کہلاتی ھے اور حالت صحت میں اس کو نیند کہتے ھیں ۔

مگر جو کہ دماغ میں تمام ادراکات کے لیے جداگانہ حصے معین ھیں اس لیے حالت غشی و نیز حالت نیند میں دماغ کے بعض حصے معطل یا آرام میں ھوتے یا سو جاتے ھیں اور بعض حصے

کام کرتے یا جاگتے رہتے ہیں اور یہی وجہ ہوتی ہے کہ بعضی دفعہ بے ہوشی طبعی غیر طبعی میں بھی انسان ایسی باتیں یا کام کرتا ہے جو حالت ہوش یا بیداری میں کرتا مگر اس کو کچھ نہیں معلوم ہوتا کہ اُس نے کیا کیا ۔ لوگوں کی باتیں سنتا ہے مگر جواب نہیں دیتا یا اور باتوں کا ادراک کرتا ہے مگر ظاہر نہیں کر سکتا اور وہ ادراکات مختلف پیرایہ میں اس کو محسوس ہوتے ہیں جن کا کچھ وجود نہیں ہوتا اور کبھی وہی خیالات اور صورتیں جو اس کے دماغ میں منقش ہیں مختلف قسم سے اُس کو محسوس ہوتی ہیں اور جب یہ امور نوم طبعی میں واقع ہوتے ہیں تو ان کو خواب کہتے ہیں طبعی یا غیر طبعی بے ہوشی میں بھی امورات خارجی دماغ کے اُس حصہ پر جو جاگ رہا ہے اثر کرتے ہیں اور وہ اس کو عجیب پیرایہ سے خواب میں دکھائی دیتے ہیں ۔ مثلاً آدمی سوتا ہو اور سماعت کا حصہ جاگتا ہو اور سونے والے کے قریب کوئی شخص کسی چیز کو کوٹتا ہو تو دماغی قوت جو چھوٹی چیز کو بڑھا کر پیش کرتی ہے اُس آواز کو نہایت مہیب آواز بنا دیتی ہے اور اس آواز کے سلسلے سے توپوں کا خیال پیدا کر دیتی ہے اور سونے والا خواب میں یہ سمجھتا ہے کہ توپیں چل رہی ہیں یا مثلاً سونے والے کا بستر ٹھنڈا یا نم ہو گیا ، قوت حساسہ ، جو جاگتی تھی اُس نے اس کا حس کیا اور بستر کی نمی سے پانی کے خیال کو اور اس سے دریا کے یا تالاب کے یا حوض کے خیال کو پیدا کیا اور سونے والا خواب میں دیکھ سکتا ہے کہ وہ دریا میں یا تالاب میں پڑا تیر رہا ہے ۔ اگر کوئی لمبی چیز اُس کے بستر پر پڑی ہو یا کوئی شخص رسی کو اس طرح پر ڈالے کہ سونے والا جاگ نہ اُٹھے اور قوت حساسہ جاگتی ہو تو خواب میں دیکھ سکتا ہے کہ سانپ اس کو چمٹ گیا ہے اسی قسم کے بہت سے اسباب خارجی سے

عجیب غجیب خواب دیکھ سکتا ہے ۔

بعضے لوگ خواب دکھانے کی ایسی مشق کر لیتے ہیں کہ سونے والے کے پاس بیٹھ کر ایسی آسانی اور سہولت سے کہ وہ جاگ نہ اٹھے اس کی قوت حساسہ یا سامعہ کو اس طرح پر اثر مطلوبہ پہنچاتے ہیں کہ وہ سونے والا وہی خواب دیکھ سکتا ہے جس کا دکھانا ان کو مطلوب ہے ۔

جس طرح کہ یہ امور خارجیہ خواب دیکھنے پر موثر ہیں اُس سے بہت زیادہ خود سونے والے کے امور ذہنی جو اس کے خیال میں بس گئے ہیں اور دماغ میں نقش پزیر ہو گئے ہیں خود اپنی طبعیت سے یا کسی واقعہ سے یا کسی کے اعتقاد کامل ہونے سے یا محبت عشقی و اعتقادی سے خواب دیکھنے پر موثر ہوتے ہیں اور وہ انھی امور ذہنی کو بعینہ یا کسی دوسرے پیرایہ میں جس کو قوت دماغی پیدا کر دیتی ہے عجیب عجیب طرح سے خواب میں دیکھ سکتا ہے ۔

بعض لوگوں کو ایسی مشق ہو جاتی ہے کہ جو خواب اُن کو دیکھنا منظور ہو سوتے وقت اُس کا ایسا قوی تصور کرتے ہیں اور دماغ میں اُس کا نقش جما لیتے ہیں کہ سوتے میں وہی خواب دیکھتے ہیں ۔

بعض امور ایسے ہوتے ہیں جو بالکل بھول گئے ہیں اور کبھی ان کا خیال بھی نہیں آتا مگر وہ دماغ میں سے محو نہیں ہوتے اور سوتے وقت مطلق ان کا خیال بھی نہیں ہوتا مگر دماغ میں ایک ایسا سلسلہ خیالات کا پیدا ہوتا ہے کہ ان بھولے ہوئے امور کو پیدا کر دیتا ہے اور سونے والا اُسی کا خواب دیکھنے لگتا ہے ۔ اس کی ایسی مثال ہے کہ جاگنے میں باتوں کا سلسلہ رفتہ رفتہ اس طرح پہنچ جاتا ہے کہ بھولی باتیں یا بھولے ہوئے کام یاد آ جاتے ہیں ۔

بعضی دفعه بسبب کسی مرض کے یا بسبب غلبه کسی خلط کے دماغ پر ایسا اثر پیدا ھوتا ھے که سونے والا اسی حالت کے مناسب اور عجیب عجیب پیرایه میں مختلف قسم کے خواب دیکھتا ھے -

مگر جب تک که انسان کا نفس اُن ظاھری باتوں سے جن سے حالت بیداری میں مشغول ھوتی ھے بسبب بے ھوشی کے یا سو جانے کے یا استغراق کے بے خبر نه ھو اُس وقت تک مذکورہ بالا حالت اس پر طاری نہیں ھوتی دوسری بات یه ثابت ھوتی ھے که کوئی شخص ایسا خواب کبھی نہیں دیکھ سکتا یعنی ایسی چیزیں اور ایسے امور اُس کو خواب میں نہیں دکھائی دیتے جن کو اُس نے کبھی نه دیکھا ھو نه سنا ھو اور نه کبھی اُس کا خیال اس کو ھوا ھو - یه باتیں جو بیان ھوئیں ایسی ھیں جن سے کوئی اختلاف نہیں کر سکتا اور ھر ایک شخص پر یه حالتیں گزرتی ھیں اور جاھل اور عالم سب اُن کو جانتے ھیں -

شیخ بو علی سینا نے اشارات میں لکھا ھے که

الحس المشترک ھو لوح النقش الذی اذا تمکن منه صار النقش فی حکم المشاھدة و ربما زال الناقش الحسی من الحس و بقیت صورته و ھیئة فی الحس المشترک فبقی فی حکم المشاھد دون المبتوھم ولیحضر ذکرک ما قیل لک فی امر القطر النازل خطا مستقیما انتقاش النقطة الجوالة محیط دائرة فاذا تمثلت الصورة فی لوح الحس المشترک صارة مشاھدة سواء کان فی ابتداء حال ارتسامھا فیه من المحسوس الخارج او بقائھا مع بقاء المحسوس او ثباتھا بعد زوال المحسوس او وقوعھا فیه لا من قبیل المحسوس ان امکن (اشارات شیخ)

یعنی حس مشترک میں جو انسان کے دماغ کے ایک حصه کا نام

ہے جب کسی چیز کا نقش جم جاتا ہے تو ایسا ہوتا ہے کہ گویا اس چیز کو دیکھ رہا ہے گو کہ وہ چیز سامنے نہ رہی ہو مگر اس کی صورت حس مشترک میں موجود رہتی ہے اور وہ توہم نہیں ہوتا بلکہ دیکھنے ہی کی مانند ہوتا ہے - بوندیں لگا تار جو ابر سے گرتی ہیں وہ بوندیں نہیں معلوم ہوتیں بلکہ پانی کی سیدھی دھار معلوم ہوتی ہے یا کسی چیز کے ایک سرے کو جلا کر زور زور سے پھراویں تو ایک گول روشن چکر معلوم ہونے لگے گا - غرض جب کسی چیز کی صورت اس کے دیکھنے کے وقت حس مشترک میں جم جاتی ہے تو دیکھنے کی مانند ہو جاتی ہے خواہ وہ چیز سامنے موجود رہے یا نہ رہے یا یہ ہوتا ہے کہ کوئی چیز سامنے تو نہیں آئی کہ دکھائی دے مگر اس کی صورت جس کا آنا ممکن ہو حس مشترک میں آ جاتی ہے -

امام فخر الدین رازی شرح اشارات میں لکھتے ہیں کہ حس مشترک میں صورت جم جانے کی نسبت جو کچھ شیخ نے لکھا ہے اس کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ اس چیز کو دیکھنے کے وقت اس کی صورت حس مشترک میں جم گئی ہے دوسرے یہ کہ اس کی صورت حس مشترک میں جمی ہوئی ہے اور وہ چیز سامنے بھی موجود ہے - تیسرے یہ کہ اس کی صورت تو حس مشترک میں جمی ہوئی ہے مگر وہ چیز سامنے موجود نہیں رہی - چوتھے یہ کہ وہ چیز سامنے تو نہیں آئی مگر اس کی صورت حس مشترک میں جم گئی - پھر امام صاحب لکھتے ہیں کہ پہلی تین صورتوں کی مثال تو بوندوں کے اوپر سے گرنے اور کسی چیز کے ایک سرے کو جلا کر چکر دینے سے ثابت ہوتی ہے مگر چوتھی صورت کی مثال اس سے ثابت نہیں ہوتی اس لیے شیخ نے اس کی مثال اس طرح پر دی ہے -

اشارة قد یشاهد قوم من المرضی و المحرورین صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الی محسوس خارج فیکون انتقا شها اذن من سبب موثر فی سبب باطن والحس المشترک قد ینتقش ایضا من الصور الحایلة فی معدن التخیل والتواهم کما کانت هی ایضا یتنقش فی معدن التخیل والتواهم من لوح الحس المشترک و قریبا مما یجری بین المرا بالمتقابلة (اشارات شیخ) ۔

بیمار آدمی اور جو بخار میں مبتلا ہوتے ہیں کبھی ان کو ایسی چیزیں دکھائی دیتی ہیں جن کو وہ سمجھتے ہیں کہ در حقیقت موجود ہیں حالاں کہ وہ چیزیں موجود نہیں ہوتیں ان چیزوں کی صورتوں کی حس مشترک میں متنقش ہونے کا کوئی اندرونی سبب ہوتا ہے یا کوئی ایسا سبب جو اندرونی سبب میں اثر کرتا ہے اور کبھی حس مشترک میں وہ صورتیں جم جاتی ہیں جو خیال میں اور وہم میں ہوتی ہیں اور کبھی حس مشترک کی موجودہ صورتیں خیال و وہم میں آ جاتی ہیں اس کی مثال دو آئنوں کی سی ہے جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے ہوں اور ایک میں جو عکس ہے وہ دوسرے میں پڑے ۔

غرض کہ سب لوگ متفق ہیں کہ خواب دیکھنا صرف انسان کے دماغی افعال سے متعلق ہے ۔

اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب تفہیمات میں ایک مقام پر لکھتے ہیں ۔

اعلم ان النبوة تحت الفطرة کما ان الانسان قد یدخل فی صمیم قلبه و جذر نفسه علم و ادراکات علیها تبتنی ما یفاض علیه من روياه فیری الامور مشجة بما اخذته دون غیرها ۔ (تفہیمات الهیه)

یعنی نبوت فطرت کے ماتحت ہے جیسا کہ کبھی انسان کے دل میں بہت سے علوم اور باتیں جم کر بیٹھ جاتی ہیں اور انھی پر مبنی ہوتی

هیں وہ چیزیں جو اس کو رویا میں فائض ہوتی ہیں پھر وہ اُن چیزوں کی صورتیں دیکھتا ہے جن کو اس نے پیدا کیا ہے نہ اس کے سوا اور کسی کو اس سے بھی اس بات کی تشریح ہوتی ہے کہ جو انسان کے خیال اور دماغ میں ہے اُس کو خواب میں دیکھتا ہے۔

مگر صوفیائے کرام اور علمائے اسلام یہ بھی سمجھتے ہیں کہ دماغ میں سوائے اُن موثرات کے طبعی کے اور کوئی چیز ہے جو ملاء اعلیٰ سے تعلق رکھتی ہے اور موثر ہوتی ہے اور اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں خواب کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں چناں چہ اُنھوں نے لکھا ہے کہ۔

و اما لرویا فھی علی خمسۃ اقسام بشری من اللہ و تمثل نورانی للحائدو الرذائل المندرجۃ فی النفس علی وجہہ ملکی و تخویف من الشیطان و حدیث نفس من قبل العادۃ التی اعتادھا النفس فی الیقظۃ یحفظھا المتخیلۃ و یظھر فی الحس المشترک ما اختزن فیھا و خیالات طبیعۃ لغلبۃ الاخلاط وتبنۃ النفس باذاھا فی البدن اما البشری من اللہ فحقیقتھا ان النفس الناطقۃ اذ انتھزت فرصۃ عن غواشی البدن باسباب خفیۃ لا یکاد یتفطن بھا الابعد تامل واف استعدت لان یفیض علیھا من منبع الخیر والجود کمال علمی فا فیض علیھا شی علی حسب استعداد ھو مادتہ فی العلوم المخزونۃ عندہ٬ وھذہ الرویا تعلیم الھی کالمعراج المنامی الذی رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ ربہ فی احسن صورۃ فعلمہ الکفارات والدرجات و کالمعراج المنامی الذی انکشف فیہ علیہ صلی اللہ علیہ وسلم احوال الموتی بعد انفکاکھم عن الحیوۃ الدنیا کما

رواه جابر ابن سمرة رضی الله عنه وکعلم ما سیکون من الوقائع الایتة فی الدنیا و اما الرویا الملکی فحقیقتها ان فی الانسان ملکات حسنة و ملکات قبیحة و لکن لا یعرف حسنها و قبحها الا المتجرد الی الصورة الملکیة فمن تجردا الیها فتظهرله حسناته وسیاته فی صورة مثالیة فصاحب هذا یری الله تعالیٰ و اصله الانقیاد للباری و یری الرسول صلی الله علیه وسلم و اصله الانقیاد للرسول المرکوز فی صدره و یری الانوار و اصلها الطاعات المکتسبه فی صدره و جواره تطهیر فی صورة الانوار والطیبات کالعسل والسمن واللبن فمن رای الله اوالرسول والملائکة فی صورة قبیحه او فی صورة الغضب فلیعرف ان فی اعتقاده خللا و ضعفا و ان نفسه لم یتکمل وکذالک الانوار التی حصلت بسبب الطهارة یظهر فی صورةالشمس والقمر و اما التخویف من الشیطان فوحشة و خوف من الحیوان الملعونه کالقردوا لفیل و الکلاب والسودان من الناس فاذا اری ذالک فلیتعوذ بالله ولیتفل ثلثا عن یساره و یتحول عن جنبه الذی کان علیه اما البشرے فلها تعبیر والعمدة فیه معرفة الخیال ای شی مظنة لای معنی فقد ینتقل الذهن من المسمی الی الاسم کرویة النبی صلی الله علیه وسلم انه کان فی دار عقبة بن رافع فاتی برطب ابن طاب قال علیه الصلواة والسلام فاولت ان الرفعة لنا فی الدنیا والعافیة فی الاخرة و ان دیننا قد طاب و قد ینتقل الذهن من الملابس الی مایلابسه کالسیف للقتال و قد ینتقل الذهن من الوصف الی جوهر مناسب له کمن غلب علیه حب المال راه

النبی صلی الله علیه وسلم فی صورة سواء من ذهب و بالجملة فلا انتقال من شی الی شی صورشتی وهذه الرویا شعبه من النبوة لانها ضرب من افاضه غیبیه و تدل من الحق الی الحق وهو اصل النبوة و اما سائر انواع الرویا فلا تعبیر لها - (حجة الله البالغه) -

یعنی رویا کی پانچ قسمیں ہیں :

(۱) بشارت خدا کی طرف سے اور نفس کی خوبیوں یا برائیوں کا نورانی تمثل ملکی طور پر -

(۲) شیطان کا خوف دلانا -

(۳) دل کی باتیں جس طرح کی عادت بیداری کی حالت میں پڑی ہوتی ہے اس کو قوت متخیله یاد کر لیتی ہے اور وہ حس مشترک میں آ کر ظاہر ہوتی ہیں -

(۴) اخلاط کے غلبه کی وجه سے طبعی طور پر خیالات کا آنا -

(۵) متنبه ہونا نفس کا بدنی اذیتوں سے -

لیکن بشارت الٰہی کی حقیقت یه ہے که نفس ناطقه کو جب بدنی حجابات سے فرصت ملتی ہے جس کے مخفی اسباب ہوتے ہیں اور بغیر پورے تامل کے معلوم نہیں ہوتے تو اس وقت نفس اس بات کے قابل ہوتا ہے که اُس پر جود اور خیر کے مخزن سے یعنی ملاء اعلیٰ سے کمال علمی کا فیضان ہو پس اس پر اس کی لیاقت کے موافق جو اس کے علوم مخزونه کا ماده ہے کچھ فیضان ہوتا ہے اور یه خواب تعلیم الٰہی ہے جیسے که معراج کا خواب جس میں رسول الله صلی الله علیه وسلم نے خدا کو نہایت عمده صورت میں دیکھا تھا اور خدا نے اُس میں آنحضرت صلی الله علیه وسلم کو کفارات اور درجات بتائے یا وہ معراج کا خواب جس میں آنحضرت صلی الله علیه وسلم پر مردوں

کا حال منکشف ہوا تھا بعد آن کے قطع تعلق کے دنیا سے جیسا کہ جابر بن سمرہ نے روایت کی ہے یا آئندہ واقعات دنیا کا علم اور ملکی خواب کی یہ حقیقت ہے کہ انسان میں برے اور بھلے دونوں قسم کے ملکات ہیں لیکن اس حسن و قبح کو جب پہچان سکتا ہے کہ صورت ملکیہ کی طرف تجرد حاصل ہو ۔ پس جس کو تجرد ہوتا ہے اس کو بھلائیاں اور برائیاں صورت مثالیہ میں دکھائی دیتی ہیں پس ایسا شخص خداکو دیکھتا ہے جس کی اصل خدا کی اطاعت ہوتی ہے اور رسول‌اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا ہے اور اس کی اصل پیغمبر کی اطاعت ہوتی ہے جو آس کے دل میں مرکوز ہے اور انوار دیکھتا ہے اور اس کی اصل وہ عبادتیں ہیں جو آس کے دل اور اعضاء نے حاصل کی ہیں ۔ یہ سب چیزیں انوار اور پاک چیزوں مثلاً شہد ، گھی ، دودھ کی صورت میں متمثل ہوتی ہیں پس جو شخص خدا یا رسول یا فرشتوں کو بری صورت میں یا غصہ کی صورت میں دیکھتا ہے تو آس کو جان لینا چاہیے کہ اس کے اعتقاد میں ابھی خلل اور ضعف ہے اور یہ کہ آس کا نفس ہنوز کامل بھی نہیں ہوا ہے ۔ اسی طرح وہ انوار جو طہارت کی وجہ سے حاصل ہوئے ہیں آفتاب اور ماھتاب کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور شیطان کا خوف دلانا تو یہ وحشت اور خوف ہے ملعون حیوانوں سے مثلاً بندر ، ھاتھی ، کتے سے اور سیاہ آدمیوں سے پس جب آدمی ایسا خواب دیکھے تو چاہیے کہ خدا سے پناہ مانگے اور بائیں جانب تین بار تھو تھوکر دے اور آس کروٹ بدلے جس پر لیٹا ہوا تھا اور خوش خبری والی خواب کی تعبیر ہوتی ہے اور عمدہ طریقہ اس کا خیال کا پہچاننا ہے یعنی کس چیز سے کیا چیز سمجھی جا سکتی ہے پس اگر مسمیٰ سے اسم کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عقبہ بن رافع کے گھر میں تھے اور خواب دیکھا کہ آن کے پاس

ابن طاب کی کجھوریں رکھی ھیں تو آپ نے فرمایا کہ میں نے اُس کی تاویل کی کہ ہم کو دنیا میں بلندی اور قیامت میں عافیت ہوگی اور یہ کہ ہمارا دین پاکیزہ ہے اور کبھی ملبوسات سے اُس کے متعلقات کی طرف ذہن منتقل ھوتا ہے جیسے تلوار سے لڑائی کی طرف اور کبھی کسی صفت سے ایک جوھر کی طرف جو اُس کے مناسب ہے مثلاً ایک شخص جو مال کو بہت عزیز رکھتا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سونے کے کنگن کی صورت میں دیکھا غرض کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خیال منتقل ھونے کی مختلف صورتیں ھیں اور یہ خواب نبوت کی ایک شاخ ہے کیوں کہ جو فیض غیبی کی ایک قسم ہے اور حق کا خلق کی طرف قریب ھوتا ہے اور وہ نبوت کی مثل ہے ۔ باقی خواب کی اور اقسام کی کچھ تعبیر نہیں ۔

ایک جگہ تفہیمات میں شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ھیں کہ :

ان حقیقة الرویا ظهور مناسبة النفس الناطقة مبداء اعلیٰ علیٰ جهة خاسة و هیئة المعلومه یقتضی فیضان علم خاص فیتعین العلم و یتمثل بصور و اشباح مخزونة فی خیال فیحضرر تلک الصور علی النفس حضورا فینتظم واقعة عند هذه الحواس الظاهرة و اقبال النسمة علیٰ الحواس الباطنة فلا یتعین علم باشباح الا بمناسبة حجة بینهما و بینه (تفهیمات الیه) ۔

رویا کی حقیقت ظاہر ھونا مناسبت کا ہے نفس ناطقہ کو مبداء اعلیٰ سے خاص طرح پر اور صورت معلومہ میں کہ مقتضی ھو علم خاص کے فیضان کی پھر متعین ھو جاتا ہے یہ علم اور متمثل ھو جاتا ہے صورتوں اور شکلوں میں جو جمع ھیں خیال میں پھر یہ صورتیں

نفس کے سامنے آ جاتی ھیں حاضر ھو کر اور پھر منتظم ھوتا ھے
واقعه ان حواس ظاھری میں اور متوجه ھوتی ھے روح اندرونی حواس
پر پھر علم شکلوں میں متعین نہیں ھوتا مگر بوجه اُس مناسبت کے
جو اُس علم اور شکل میں ھے ۔

شیخ بو علی سینا بھی اس بات کے قائل ھیں که بعض لوگوں
کو خواب کی حالت میں عالم قدس سے فیضان ھوتا ھے اور وہ
فیضان ایک صورت خاص میں متشکل ھو کر خواب میں دکھائی
دیتا ھے چناں چه شیخ نے اشارات میں لکھا ھے که :

اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم
يبعدان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل
الی جانبُ القدس فا نتقش فيها نقش من الغيب
فساح الی عالم التخيل وانتقش فی الحس المشترک
و هذا فی حال النوم اوفی حال مرض لم يشغل الحس و
يومن التخيل فان التخيل قد يومنه المرض وقد يوهنه كثرة
الحركته لتحلل الروح الذی هوالة فيسرع الی سكون
ما و فراغ ما فينجذب النفس الی الجانب الا علی بسهونة
فاذا اطرا علی النفس نقش انزعج التخيل اليه و تلقاه
ايضا و ذالک اما لتنبه من هذا الطاری و حركته
التخيل بعد استراحة او وهنه فانه سريع الی مثل هذا
التنبه و الاستخدام النفس الناطقه له طبعا فانه
من معاد فی النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله
التخيل حال تزحزح النفس الشواغل منها النقش فی
لوح الحس المشترک ۔ (اشارات شيخ)

یعنی پس جب حسی اشغال کم ھو جاتے ھیں توکچھ بعید نہیں
که نفس تخیل کے شغل سے فرصت ملے اور وہ قدس کی جانب جائے

پس اس میں غیب کا کوئی نقش منتقش ہو جائے پھر وہ تخیل کے عالم کی سیر کرے اور حس مشترک میں نقش منتقش ہو جائے اور یہ خواب کی حالت میں ہوتا ہے یا مرض کی حالت میں جو حس کو غافل کر دے اور تخیل کو ضعیف کر دے کیوں کہ تخیل کو کبھی مرض سست کر دیتا ہے اور کبھی زیادہ حرکت ہوتی ہے کیوں کہ اس وقت روح جو تخیل کا آلہ ہے تحلیل ہو جاتی ہے پس متخیلہ کسی قدر سکون اور آرام چاہتی ہے اس لیے روح کو جانب اعلیٰ کی طرف توجہ کرنے کا آسانی سے موقع ملتا ہے پس جب نفس میں کوئی نقش آتا ہے تو تخیل دوڑ کر اس کو لے لیتا ہے اور یہ یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس امر طاری کی وجہ سے تنبہ ہوا ہے اور تخیل نے آرام حاصل کرکے حرکت کی ہے ۔ کیوں کہ تخیل ایسے تنبہ کی طرف جلد مائل ہوتا ہے اور یہ اس وجہ سے نفس ناطقہ کی ہی قدرتی طور سے اس کی خدمت کر رہا ہے کیوں کہ نفس ناطقہ ایسے موقع پر نفس کے معاون ہوتا ہے پس جب اس کو تخیل قبول کر لیتا ہے اس وقت کہ نفس اس کے شواغل کو ہٹا دیتا ہے تو حس مشترک کی لوح میں نقش اتر آتا ہے ۔

غرض کہ صوفیائے کرام اور علمائے اسلام اور فلاسفہ مشائیں میں سے شیخ بو علی سینا اس بات کے قائل ہیں کہ بعض لوگوں کو جن کے نفس کامل ہیں یا زھد و مجاھدہ و ریاضات سے ان کے نفوس میں تجرد حاصل ہوا ہے ان کو خواب میں ملاء اعلیٰ سے ایک قسم کے علم کا فیضان ہوتا ہے اور وہ فیضان ان کے صور خیالیہ سے کسی صورت میں جو اس فیضان علم کے مناسب ہے متمثل ہوتا ہے اور وہ تمثل حس مشترک میں منقش ہو جاتا ہے اور اس کے مطابق ان کو خواب دکھائی دیتا ہے ۔ شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں کہ یہی خواب اس قابل ہوتا ہے کہ اس کی تعبیر دی جاوے اور اس

کے سوا کوئی خواب تعبیر کے لائق نہیں ہوتا ۔

ملاء اعلیٰ کے مفہوم کو متعدد لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے کبھی تو ایک عالم مثال قرار دیا جاتا ہے جس میں اس عالم کی تمام باتیں ما کان وما یکون بطور مثال کے موجود ہیں اور اس کا عکس مجملاً یا تفصیلاً خواب میں انسان کے نفس پر پڑتا ہے اور کبھی نفوس فلکیہ کو ما کان اور ما یکون کا عالم سمجھا جاتا ہے اور اس سے نفس انسانی پر فیض پہنچنا مانا جاتا ہے اور کبھی عقول عشرہ مفروضہ حکماء کو عالم ما کان وما یکون قرار دے کر اس کے فیضان کو تسلیم کیا جاتا ہے اور کبھی اس سے ملائکہ مقصود ہوتے ہیں ۔

صوفیاء کرام نے چند اصطلاحات قرار دی ہیں جن کے مجموعہ پر ملاء اعلیٰ یا منبع الخیر والجود یا مبداء الاعلیٰ یا حضرت القدس اطلاق ہوتا ہے اور اس کی یہ تفصیل ہے :

تدلیات ۔ جن سے مطلب ہے آن امور متعینہ کا جو قوائے افلاک میں مکنون ہیں اور جن کو حکماء نفوس فلکی سے تعبیر کرتے ہیں ۔

لاہوت ۔ اصطلاع فلاسفہ میں اس کو انانیہ اولی سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

جبروت ۔ فلاسفہ نے اس کو عقل سے تعبیر کیا ہے اور علمائے شرع نے ملائکہ سے ۔

رحموت ۔ جس کو حکماء نفس کہتے ہیں ۔

ناسوت ۔ اس کو حکماء ہیولیٰ قرار دیتے ہیں ۔

لاہوت تو بمنزلہ ماہیت کے ہے اور جبروت بمنزلہ اس کے لوازم کے اور رحموت بمنزلہ ایک کلی کے جو فرد واحد میں منحصر ہو اور ناسوت کو ایسا قرار دیا ہے جیسے نفس بدن کے لیے یا صورت ہیولیٰ کے لیے ۔

اس امر کو تفسیر کبیر میں اور زیادہ صاف طرح پر بیان کیا ہے اُس میں لکھا ہے کہ

قد ثبت انہ سبحانہ خلق جوہر النفس الناطقۃ بحیث یمکنھا الصعود الی عالم الافلاک و مطالعۃ اللوح المحفوظ و المانع لھا من ذالک اشتغالھا بتدبر البدن و فی وقت النوم یقل ھذا اتشاغل فتقوی علی ھذہ المطالعۃ فاذا وقعت الروح علی حالتہ من الا حوال ترکت آثارًا مخصوصۃ مناسبۃ لذالک الا دراک الروحانی الی عالم الخیال - (تفسیر کبیر) -

یعنی یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ خدا تعالیٰ نے نفس ناطقہ کو اس طرح کا پیدا کیا ہے کہ اس کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ عالم افلاک تک پہنچ جاوے اور لوح محفوظ کو پڑھ لے اس بات سے جو اس کو مانع ہے وہ اس کا تدبیر بدن میں مشغول رہنا ہے اور سونے کے وقت اس کی یہ مشغولی کم ہو جاتی ہے اور قوۃ لوح محفوظ کے پڑھ لینے کی قوی ہو جاتی ہے پس جب روح کا کوئی ایسا حال ہو جاتا ہے تو وہ انسان کے خیال میں خاص اثر جو اس ادراک روحانی کے مناسب ہوتا ہے ڈال دیتی ہے مطلب یہ ہے کہ اثر آن ادراکات کا خیال میں متمثل ہو کر بطور خواب کے دکھائی دیتا ہے -

اب ہمارا سوال یہ ہے کہ بلا شبہ عقل انسانی بلکہ مشاہدہ اور تجربہ اس بات کو ضرور ثابت کرتا ہے کہ ایک واجب الوجود یا علۃ العلل خالق صمیع کائنات موجود ہے - ولا نعلم ما ھیتہ، ولا حقیقۃ صنافہ، الا ان نقول عالم حی قادر خالق لا تاخذہ سنۃ ولا نوم لہ، ما فی السموات وما فی الارض وھو علی کل شئی قدیر - اور یہ تمام الفاظ صفاتی جو اس

واجب الوجود کی نسبت منسوب کرتے ہیں صرف مجاز ہے لان حقیقة صفاتة غیر معلومة پس مفہوم ملاء اعلیٰ کا جو صوفیاء کرام اور علمائے اسلام اور فلاسفه عالی مقام نے قرار دیا ہے یه حرف خیال ہی خیال ہے اس کی صداقت اور واقعیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو کسی امر کو گو که وه واقعات خواب ہی کیوں نه ہوں اُس پر مبنی کرنا نقش بر آب ہے۔ و اما الا حادیث المرویة فی هذا الباب فکلها غیر ثابت و انما هی مقالات الصوفیه و من یشالهم و لیس من کلام النبی محمد صلعم ۔

ہاں کہا جاتا ہے که بعد سلوک طریقت اور اختیار کرنے زہد و مجاہده و ریاضت کے یه رازکھلتا ہے اور حجاب اُٹھ جاتے ہیں اور حقیقت نفس وما بینه ملاء اعلی وما فیها منکشف ہو جاتی ہے ۔ ہم قبول کرتے ہیں که کچھ منکشف ہوتا ہوگا مگر ہم کس طرح تمیز کریں که جو کچھ منکشف ہوا ہے وه حقیقت ہے یا وہی خیالات ہیں جو متمثل ہو گئے ہیں جس طرح که اور خیالات متمثل ہو جاتے ہیں الا عندی کمال الا نسان ان یکون متمثلا بمرضاته و رضاته مکنونه فی مخلوقاته و قد شر حهانی کلام علی لسان رسوله محمد صلی الله علیه وسلم و هی مکتوبة فی کتابه فجسنا الله و رسوله و کتابه الذی سماہ بقران المجید الفرقان الحمید تبارک و تعالی شانه وما اعظم مرهانه ۔

پس ہمارے نزدیک به جز ان قواے کے جو نفس انسانی میں مخلوق ہیں اور کوئی قوت خوابوں کے دیکھنے میں موثر نہیں ہے ۔ اور یوسف علیه السلام کی خواب جن کا نفس نہایت متبرک اور پاک تھا اور ان دونوں جوانوں کے خواب جو یوسف علیه السلام کے ساتھ قید خانه میں تھے اور کفر و ضلالت میں مبتلا تھے اور

ان کے نفوس بسبب آلائش کفر پاک نہ تھے اور اسی طرح فرعون کا خواب جو خود اپنے آپ کو خدا سجھتا تھا اور اس کا نفس مبداء فیاض سے کچھ مناسبت نہ رکھتا تھا باینہ سب کے خواب یکساں مطابق واقعہ کے اُسی ایک قسم کے تھے اور اس سے صاف ثابت ہوتا ھے کہ بجز قوائے نفس انسانی کے اور کوئی قوت خوابوں کے دیکھنے میں موثر نہیں ھے گو کہ وہ خواب کیسے ھی مطابق واقعہ کے ھوں ۔

اب حضرت یوسف علیہ السلام کے خوابوں کو دیکھو ۔ پہلا خواب اُن کا یہ ھے کہ اُنھوں نے گیارہ ستاروں کو اور سورج اور چاند کو اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا ۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے اُن کے سوا گیارہ بھائی اور بھی تھے اور ماں اور باپ تھے ۔ باپ اور ماں کا تقدس اور عظم و شان اور قدر و منزلت اُن کے دل میں منقش تھی بھائیوں کو بھی وہ اپنے باپ کی ذریات جانتے تھے مگر اس سبب سے کہ ان کے باپ ان کو سب سے زیادہ چاھتے تھے اور خود ان کے باپ و ماں اور اُن کے سبب سے ان کے بھائی اُن کی تابعداری بسبب چاہ و محبت کے کرتے تھے اور اس لیے ان کے دل میں یہ بات بیٹھی ھوئی تھی کہ ماں اور باپ اور بھائی سب میرے تابع و فرمان بردار اور میری منزلت و قدر کرنے والے ھیں ۔

یہ کیفیت جو ان کے دماغ میں منقش تھی اس کو متخیلہ نے سورج اور چاند اور ستاروں کی شکل میں جن کو وہ ھمیشہ دیکھتے تھے اور ان کا تفاوت درجات بھی ان کے خیال میں متمکن تھا متمثل کیا اور انھوں نے خواب میں دیکھا کہ گیارہ ستارے اور سورج اور چاند مجھ کو سجدہ کرتے تھے پس اُن کی تعبیر حالت موجودہ میں یہ تھی کہ ماں باپ اور بھائی سب اُن کے فرمان بردار ھیں ۔

سجدہ کے لفظ سے بعض مفسرین نے واقعی سجدہ کرنا مراد لی ھے اور بعض نے اطاعت و تواضع جیسا کہ تفسیر کبیر میں لکھا ھے المراد بالسجود نفس السجود و التواضع مگر میں قول ثانی کو ترجیح دیتا ھوں گو خواب میں یہ دیکھنا کہ سورج اور چاند اور ستارے زمین پر اتر آئے ھیں اور سجدہ کرتے ھیں کوئی تعجب کی بات نہیں ۔ مگر یہ روایت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فلاں فلاں ستارے زمین پر اتر آئے تھے محض بے اصل اور غلط بلکہ جھوٹی ھے ۔

اس واقعہ کے ایک مدت بعد حضرت یوسف علیہ السلام کے ماں باپ اور بھائیوں کا مصر میں جانا اور موافق آداب سلطنت کے آداب بجا لانا اور حضرت یوسف علیہ السلام کا فرمانا کہ ھذا تاویل رویای من قبل قد جعلھا ربی حقا ایک امر اتفاقی تھا کیوں کہ یہ بات قرآن مجید سے نہیں پائی جاتی کہ حضرت یعقوب علیہ السلام بھی جو نبی تھے اُس خواب سے یہ سمجھے تھے کہ حضرت یوسف ایسی منزلت میں پہنچیں گے کہ ماں باپ اور بھائی جا کر ان کو سجدہ کریں گے اور قرآن مجید سے اس خواب کی جو کچھ تعبیر پائی جاتی ھے وہ صرف یہ ھے کہ حضرت یعقوب نے حضرت یوسف سے کہا کہ خدا تجھ کو حوادث عالم کا مآل تعلیم کرے گا اور اپنی نعمت تجھ پر اور یعقوب کی اولاد پر اسی طرح پوری کرے گا جس طرح کہ اُس نے ابراھیم اور اسحاق پر پوری کی ھے اور یہ تعبیر ایک عام تعبیر ھے جو ایک جوان صالح کے عمدہ خواب کی تعبیر میں بیان ھو سکتی ھے ۔ چاند سورج ستاروں کے سجدہ کرنے سے حوادث عالم کے علم کو تعبیر کرنا نہایت پُر لطف قیاس تھا ۔

دوسرا اور تیسرا خواب اُن دو جوانوں کا ھے جو حضرت

یوسف علیہ السلام کے ساتھ قید خانہ میں تھے ان میں سے ایک نے دیکھا کہ میں شراب چھان رہا ہوں دوسرے نے دیکھا کہ اس کے سر پر روٹی ہے اور پرند اس کو کھا رہے ہیں۔ یہ دونوں شخص کسی جرم کے متہم ہو کر قید ہوئے تھے پہلا شخص جو غالباً ساقی تھا در حقیقت بے گناہ تھا اور اس کے دل کو یقین تھا کہ بے گناہ قرار پا کر چھوٹ جاوے گا وہی خیال اس کا سوتے میں شراب طیار کرنے سے جو اس کا کام تھا متمثل ہو کر خواب میں دکھائی دیا۔

دوسرا شخص جو غالباً باورچی خانہ سے متعلق تھا در حقیقت مجرم تھا اور اس کے دل میں یقین تھا کہ وہ سولی پر چڑھایا جاوے گا اور جانور اس کا گوشت نوچ نوچ کر کھاویں گے وہی خیال اس کا سوتے میں روٹی سر پر رکھ کر لے جانے سے جو اس کا کام تھا اور پرندوں کا روٹی کو کھانے سے متمثل ہو کر خواب میں دکھائی دیا حضرت یوسف علیہ السلام اس مناسبت طبعی کو جو ان دونوں خوابوں میں تھی سمجھے اور اس کے مطابق دونوں کو تعبیر دی اور مطابق واقعہ کے ہوئی۔

چوتھا خواب وہ ہے جو خود بادشاہ نے دیکھا کہ سات موٹی گائیں ہیں سات دبلی گائیں کھا رہی ہیں اور سات ہری بالیں ہیں اور سوکھی۔

ملک مصر ایک ایسا ملک ہے جس میں مینہ بہت ہی کم برستا ہے۔ دریائے نیل کے چڑھاؤ پر کھیتی ہونے یا قحط پڑنے کا مدار ہے۔ چڑھاؤ کے موسم میں اگر بائیس فٹ چڑھ جاوے تو فصل اچھی ہوتی ہے اور چوبیس فٹ چڑھاؤ میں غرق ہو جاتی ہے اور اگر صرف اٹھارہ یا ساڑھے اٹھارہ فیٹ چڑھاؤ ہو تو قحط ہو جاتا ہے۔

قدیم مصریوں نے دریائے نیل کے چڑھاؤ سے جس پر اچھی

فصل یا قحط کا ہونا منحصر تھا متعدد جگہ اور متعدد طرح سے پیمانے بنا رکھے تھے اور ان کو بہت زیادہ اچھی فصل ہونے یا قحط ہونے کا خیال اور ہمیشہ اسی پر چرچا رہتا تھا ۔

مصر میں قحط ہونے کا یہ سبب بھی ہوتا ہے۔ کہ دریائے نیل کی طغیانی چڑھاؤ کے بہاؤ کا رخ اس طرح پر پڑ جاوے کہ زراعت کی زمینیں پانی پھیلنے سے محروم رہ جاویں ۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانے میں اور اس سے پہلے بھی دریائے نیل بے اعتدالی کے طور پر بہتا تھا یعنی ملک مصر میں اس کے مناسب اور یکساں بہنے کے لیے کوئی انتظام نہیں کیا گیا تھا ۔

اس زمانے میں بھی جب کسی ندی یا دریا کا رخ بدلتا معلوم ہوتا ہے تو لوگ اندازہ کرتے ہیں اور آپس میں چرچا کرتے ہیں کہ اتنے دنوں میں دریا اس طرف بہنے لگے گا اور فلاں طرف کی زمین چھوٹ جاویں گی اسی طرح غالباً اس زمانے میں مصر کی نسبت اور قحط پڑنے کی نسبت چرچے ہوتے ہوں گے اور بادشاہ مصر کو اس کا بہت خیال رہتا ہوگا وہی خیال پیداوار کے زمانے کا موٹی تازی گایوں اور ہری ہری بالوں سے اور قحط کے زمانہ کا دبلی گایوں اور سوکھی بالوں سے متمثل ہو کر فرعون کو خواب دکھائی دیا اور حضرت یوسف علیہ السلام نے اسی حالت کے مناسب تعبیر دی جو مطابق واقع کے ہوئی ۔ کما قال الفارابی ان التعبیر ھو حدس من المعبر یستخرج بہ الاھل من افرع ۔

اگر عبری توریت کے حساب کو صحیح مانا جاوے تو یہ قحط سنہ ۲۲۹۶ دنیاوی یعنی سنہ ۱۷۰۸ قبل مسیح میں شروع ہوا تھا اور سنہ ۲۳۰۲ دنیاوی یعنی سنہ ۱۷۰۲ قبل مسیح میں ختم ہوا تھا ۔

مصر کا قحط افریقہ کے اکثر حصوں اور بالخصوص یمن میں

اور تمام فلسطین میں نہایت شدید تھا مگر یہ سمجھنا کہ اُن برسوں میں ان ملکوں میں مطلق کچھ پیدا نہیں ہوا تھا صحیح نہیں ھے بلکہ جو حال عموماً قحط زدہ ملکوں کا ہوتا ھے ویسا ہی اُن ملکوں کا تھا اور اسی لیے قرآن مجید میں سبعاً شداداً کا لفظ آیا ھے اور شدید قحط میں یہی ہوتا ھے کہ پیداوار ان ملکوں میں نہایت قلیل ہوتی ھے اور پھر متواتر قحط ہوتا ھے اور شدید ہو جاتا ھے کیوں کہ غلہ کا ذخیرہ موجود نہیں رہتا ۔

خوابوں کی نسبت اب صرف ایک بحث باقی ھے کہ اگر وھی چیزیں خواب میں دکھائی دیتی ھیں جو دماغ میں اور خیال میں جمع ھیں تو یہ کیوں ہوتا ھے کہ بعضی دفعہ یا اکثر دفعہ وھی امر واقع ہوتا ھے جو خواب میں دیکھا گیا ھے ۔

مگر اس باب میں خواب کی حالت اور بیداری کی حالت برابر ھے ۔ بہت دفعہ ایسا ہوتا ھے کہ بیداری کی حالت میں آدمی باتیں سوچتا ھے اور اپنے دل میں قرار دیتا ھے کہ یہ ہوگا اور وھی ہوتا ھے یا کسی شخص کو یاد کرتا ھے اور وہ شخص آ جاتا ھے اور بہت دفعہ اس کے مطابق نہیں ہوتا پس اس کی بیداری کے خیال کے مطابق واقعہ کا ہونا ایک امر اتفاق ھے ۔ اسی طرح خواب میں بھی جو باتیں وہ دیکھتا ھے اور وہ وھی ہوتی ھیں جو اس کے دماغ اور خیال میں جمی ہوئی ہوتی ھیں پس کبھی اُن کے مطابق بھی کوئی واقعہ اسی طرح واقع ہوتا ھے جس طرح کہ بیداری کی حالت میں خیالات کے مطابق واقع ہو جاتا ھے ۔

ھاں اس میں شبہ نہیں کہ انبیاء اور صلحا کے خواب بہ سبب اس کے کہ اُن کے نفس کو تجرد فطری و خلقی یا اکتسابی حاصل ہوتا ھے ان کے خواب بالکل سچے اور اصلی اور مطابق اُنُ کی حالت نفس کے ہوتے ھیں اور اُن سے اُن کے نفس کا تقدس اور متبرک ہونا ثابت ہوتا ھے ۔

مسئلہ جبر و اختیار

دینیات کا یہ مسئلہ نہایت اہم اور مابہ النزاع ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار۔ ہزاروں ہیں جو کہتے ہیں کہ انسان اپنے اختیار اور مرضی سے کچھ بھی نہیں کر سکتا جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ نہیں اللہ تعالٰی نے انسان کو بنا کر آزاد چھوڑ دیا ہے کہ چاہے نیکی اور فلاح کا راستہ اختیار کرے چاہے گناہ اور معصیت کا۔ نیک کام کرے گا جزا پاوے گا بُرے کام کرے گا سزا پاوے گا سرسید نے زیر نظر مضمون میں اسی مسئلہ پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

جو لوگ کفر میں پڑے اُن کی نسبت خدا نے فرمایا۔

ختم اللہ علٰی قلوبھم و علٰی سمعھم و علٰی ابصارھم غشاوہ۔ مگر کسی مفسر نے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے کیوں کہ نہ کسی انسان کے دل پر اور نہ کان پر سچ مُچ کی مہر لگی ہوئی ہے اور نہ کسی کی آنکھوں پر سچ مُچ پردہ پڑا ہوا ہے بلکہ سچ بات کے نہ سمجھنے اور حق بات کے نہ سننے اور ٹھیک بات پر غور نہ کرنے کو بطور استعارہ دلوں پر اور کانوں پر مہر کر دینے اور آنکھوں پر پردہ ڈالنے سے بیان کیا ہے۔

بلا تشبیہ یہ ایسا ہی کلام ہے جیسے کہ ایک ناصح شفیق کسی کو افعال ضمیمہ چھوڑنے اور اخلاق حمیدہ اختیار کرنے کی

نصیحت کرتا ہو ۔ مگر وہ شخص اس کی نصیحت پر کان نہ دھرتا ہو اور ایک شخص فصیح و بلیغ اس حالت کو دیکھ کر کہے کہ بد ذاتوں نا اہلوں کو تم نصیحت کرو یا نہ کرو وہ کبھی نہیں مانیں گے ۔ ان کے دل پتھر کے ہیں اور آنکھیں اندھی اور کان بہرے ۔ خدا نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیا ہے ۔ پس جس محاورہ میں انسان اس طرح بات چیت کرتے ہیں اسی انسانی محاورہ پر خدا نے بھی کلام کیا ہے ۔

اس آیت سے اور آیتوں سے جو اس کی مثل ہیں ۔ جبر و اختیار کے مسئلہ پر بحث کرنا قرآن مجید کے بیان کلام کے منافی ہے ۔ قرآن مجید کی کسی آیت سے نہ انسان کے اپنے افعال میں مجبور ہونے پر استدلال ہو سکتا ہے ، نہ مختار ہونے پر ، نہ بین الجبر و الاختیار ہونے پر ۔ مگر افسوس ہے کہ علمائے متقدمین نے اس پر بحث کی ہے اور غلطی سے اس کو ایک ایسا مسئلہ سمجھا ہے جو مسائل اسلام میں داخل ہے اور جو وحی یا قرآن سے ثابت ہے اور پھر آپس میں مختلف رائیں قرار دی ہیں ۔ ایک گروہ انسان کے اپنے افعال میں مجبور ہونے کا قائل ہے دوسرا گروہ مختار ہونے کا اور تیسرا بین الجبر والاختیار کا جو بالفعل مذہب اہل سنت و جماعت کا ہے ۔

انسان اپنے افعال میں مجبور ہو یا مختار بین الجبر والاختیار یہ ایک جدا مسئلہ ہے جو انسان کی فطرت کی تحقیقات پر منحصر ہے اور اس کی فطرت پر مباحثہ کرنے کے بعد جو ثابت ہو ، ہو ۔ ہمارا مقصد اس مقام پر صرف اس قدر کہنا ہے کہ قرآن مجید سے ان باتوں میں سے کسی پر استدلال کرنا اور اس کو ایک مسئلہ اسلام منزل من اللہ سمجھنا غلطی ہے ۔ قرآن مجید میں خدا تعالیٰ نے جا بجا بندوں کے افعال کو بلکہ ہر ایک چیز کو اپنی طرف

منسوب کیا ہے ۔ جو کام بندوں سے ہوتے ہیں اُن کی نسبت فرماتا ہے کہ ہم نے کیا ۔ یا جو چیزیں کہ اور اسباب سے پیدا ہوتی ہے اُن اسباب کو بیچ میں سے نکال کر فرماتا ہے کہ ہم نے کیا ۔ ہم نے مینہ برسایا ، ہم نے درخت لگائے ، ہم نے دریا بہائے ، ہم نے سمندر میں جہاز تیرائے ، ہم نے اُڑتے جانور ہوا میں تھامے ، پس اس طرز کلام سے واسطوں کا درحقیقت درمیان میں نہ ہونا یا اُس شے کا اُن افعال میں مجبور یا مختار ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ۔ بلکہ اپنی عظمت و شان اور اپنے علۃ العلل یعنی تمام چیزوں کی اخیر علت یا خالق ہونے کا بندوں پر اظہار مقصود ہوتا ہے اور اس لیے اس قسم کے کلام سے انسان کا اپنے افعال میں مجبور یا مختار ہونے کا استنباط و استدلال کرنا صحیح نہیں ہو سکتا ۔ بلکہ ایسا کرنا داخل تفسیر القول بما لا یرضٰی قائلہ کے ہے ۔ کیوں کہ اس کلام سے اس بات کی حقیقت کا بیان کرنا کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار یا بین الجبر والاختیار مقصود ہی نہیں ہے ۔

خدا اپنے تئیں علۃ العلل جمیع کائنات کا بتاتا ہے ۔ پس اگر تمام حوادث و افعال کو جو عالم میں تمام مخلوقات ، انسان ، حیوان ، عناصر ، قویٰ ، وغیرہ سے ہوتے ہیں اپنی طرف نسبت کرے اور ہر چیز کی نسبت یہ کہے کہ ہم نے کیا تو یہ نسبت صحیح و درست ہوگی ۔ علاوہ اس کے مصری اور یونانی حکماء کا یہ خیال تھا کہ دو چیزیں ازلی اور ابدی ہیں ۔ ایک خدا اور ایک مادہ ۔ خدا نے اُس قدیم اور ازلی مادہ سے تمام دنیا کو بنایا اور رچایا ہے اور ایک گروہ زردشتیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ دو مقابل کے وجود ہیں ۔ ایک یزدان یعنی خدا ۔ دوسرا اہرمن یعنی شیطان ، نیک کام خدا کرتا ہے اور بد کام شیطان ، اور یہ مذہب اس ریگستان

میں بھی پھیل گیا جہاں ان غلطیوں کا اصلاح کرنے والا پیدا ہوا تھا ۔ خدا تعالیٰ کو قرآن مجید میں اُن دونوں عقیدوں کا مٹانا اور اپنی ذات واحد کو خالق جمیع کائنات بتانا اور اپنے تئیں وحدہ لا شریک لہ، جتانا مقصود تھا ۔

پس سب سے علیحدہ طریقہ اس باریک مسئلہ کے سمجھانے کا یہی تھا کہ تمام افعال کو ان کے تمام واسطوں کو دور کر کر خاص اپنی طرف منسوب کرے اور کبھی ان واسطوں کی طرف ۔ تاکہ لوگ سمجھ لیں کہ علة العلل صرف ایک ذات وحدہ، لا شریک ہے اور جو واسطے ہم کو دکھائی دیتے ہیں ۔ بلاشبہ وہ واسطے ہیں ۔ مگر علة العلل ان سب کی وہی ایک ذات وحدہ، لا شریک ہے ۔ پس جس کلام کا یہ موضوع ہو اس سے اس مطلب کو نکالنا کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار یا بین الجبر والاختیار اس کلام کو غیر ما وضع لہ، میں استعمال کرنا ہے ۔ ہاں یہ ایک تمدنی اور طبعی اور عقلی مسئلہ ہے ۔ جس پر انسان کی خلقت کے لحاظ سے بحث اور غور ہو سکتی ہے جس کو ہم مختصراً بیان کرتے ہیں ۔

اُن علماء اور حکماء نے جنھوں نے انسانی فطرت پر غور کی ہے دو طرح پر انسان کو اپنے افعال میں مجبور پایا ہے ۔ ایک امور خارجیہ کے سبب سے جب کہ قومی و ملکی و تمدنی امور کی الف و موانست کا اور بچپن سے کسی امر کی ممارست و تربیت و صحبت کا اُس پر ایسا قوی اثر ہوتا ہے کہ وہ انھی افعال کو مستحسن سمجھتا ہے اور انھیں کے کرنے پر اس کا دل اس کو مجبور کر دیتا ہے گو یہ مجبوری اکثر اس کی سمجھ میں نہیں آتی ۔ کیوں کہ بظاہر اس پر کسی کا جبر نہیں ہوتا ۔ مگر درحقیقت انھی قومی و ملکی و تمدنی اور بچپن سے کسی امر کی ممارست و تربیت و صحبت

کا اثر رفتہ رفتہ بے معلوم اُس میں ایسا سرائت کر جاتا ہے کہ
جس سے اُن افعال کے کرنے پر جن کو وہ کرتا ہے مجبور ہوتا ہے
اور جن باتوں کو وہ سمجھتا ہے کہ میں اپنی مرضی سے کرتا ہوں
درحقیقت وہ اسی قوی اثر کے سبب سے بمجبوری کرتا ہے ۔

دوسری قسم کی مجبوری اپنے افعال میں خود انسان کو اپنی
خلقت کے سبب سے ہوتی ہے ہم تمام دنیا کی چیزوں میں ان کی
ایک فطرت پاتے ہیں جس کے بر خلاف ہرگز نہیں ہوتا ۔ ہم دیکھتے
ہیں کہ معدنی چیزیں ہوا میں نہیں اُڑتی پھرتیں ، پانی ہوا کے اوپر
نہیں رہتا ، مچھلی زمین پر زندہ نہیں رہتی ، درندے جانوروں سے
درندگی ، پرندے جانوروں سے پرواز ، آبی جانوروں سے شناوری ،
کبھی زائل نہیں ہوتی ۔ پس وہ سب ان افعال کے سرزد ہونے میں
جو اُن سے منسوب ہیں بمقتضائے اپنی خلقت کے مجبور ہیں ۔

اسی طرح ہم انسانوں میں بھی دیکھتے ہیں کہ وہ بھی اپنے
افعال میں بمقتضائے اپنی فطرت کے مجبور ہیں ۔ جن کی آنکھ خدا
نے ایسی بنائی ہے جس سے دور کی چیزیں دکھائی دیتی ہے ۔ تو
وہ دور کی چیز دیکھنے میں مجبور ہے ۔ اسی طرح انسانوں کی بناوت
ایسی ہے کہ جو افعال ظاہری و باطنی اُن سے سرزد ہوتے ہیں
وہ ان میں مجبور محض ہیں ۔ اگر بالفرض ایک نہایٹ رحم دل نیک
طبیعت شخص کے اعضاء دل و دماغ کی بناوٹ ۔ ایک نہایت
شقی القلب بے رحم بد ذات آدمی کی سی ہوتی ۔ تو اس سے بھی
وہی افعال صادر ہوتے جو اس بد ذات سے ہوتے ہیں ۔ اگر ایک
بے وقوف آدمی کے اعضاء کی بناوٹ ایک عقل مند آدمی کے
اعضاء کی بناوٹ سے تبدیل ہو سکے تو اس عقل مند سے اُس
بے وقوف کیسے افعال اور اُس بے وقوف سے اس عقل مند کے سے
افعال سرزد ہونے لگیں گے ۔ غرضیکہ تشریح ابدان سے ثابت

ہوگیا ہے کہ جس قسم کی بناوٹ انسان کی ہوتی ہے اسی کے مناسب افعال خواہ نخواہ اُس سے سرزد ہوتے ہیں ۔ نہایت بے رحم سفاک قاتلوں کی کھوپڑی میں ایک خاص قسم کی بناوٹ ہے اور تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ ہر قاتل سفاک کی کھوپڑی اسی بناوٹ کی ہوتی ہے ۔ پس جس کی کھوپڑی اس بناوٹ کی ہوگی وہ ضرور سفاک اور قاتل و بے رحم ہوگا اور جو بے رحم سفاک قاتل ہوگا اس کی کھوپڑی اُسی بناوٹ کی ہوگی ۔ پس ان افعال میں جو خلقت انسانی سے علاقہ رکھتے ہیں انسان مجبور ہے اور یہ ایسی بدیہی باتیں ہیں جن سے کوئی بھی جب کہ وہ اس علم میں واقفیت حاصل کرے انکار نہیں کر سکتا ۔

اس کو اور صاف طرح سے غور کرو جس کو ہر کوئی سمجھ سکے بعض لوگ ایسے ہیں جن کا حافظہ بہت قوی ہوتا ہے ۔ بعضے ایسے ہیں جن کو کوئی بات یاد نہیں رہتی ۔ بعضے ایسے ہیں جن کے قویٰ قوی ہیں بعضے نہایت ضعیف القویٰ ہیں ۔ بعضے ایسے ہیں کہ کسی کام کو ایسا عمدہ کرتے ہیں کہ اوروں سے باوصف کوشش کے ایسا نہیں ہو سکتا ۔ کسی کا ہاتھ خوش نویسی کے لائق ہوتا ہے کسی کا مصوری کے کسی کا دماغ علم و ادب کے مناسب ہوتا ہے ۔ کسی کا ریاضی کے ۔ کسی کی بناوٹ کسی خاص امر کے ایسی مناسب ہوتی ہے کہ اس کی مثل دوسرا نہیں ہو سکتا پس یہ تمام تفاوت انسانوں میں فطرت کے باعث سے ہیں اور جو افعال کہ اس فطرت پر مبنی ہیں ان کے صادر ہونے میں وہ مجبور ہیں ۔

بایں ہمہ ہم انسانوں میں ایک اور چیز بھی پاتے ہیں جو نیک و بد میں تمیز کر سکتی ہے یا ایک بات کو دوسری بات پر ترجیح دے سکتی ہے ۔ یہ قوت بھی کبھی بلکہ اکثر قومی

و ملکی و تمدنی امور کی الف و موانست سے اور بچپن سے کسی امر کی ممارست و تربیت و صحبت کے اثر سے موثر ہو جاتی ھے اور اس قوت کی ایسی حالت کو تمام اهل مذاهب کا نشنس یعنی نور ایمان و نور دھرم سے تعبیر کرتے ھیں مگر در حقیقت وہ قابل اعتماد اور لائق طمانیت کے نہیں ھے ۔ کیوں کہ اس کا دوست و غیر دوست دونوں قسم کے اثروں سے موثر ھونا اور مخالف اثروں سے ایک ھی نتیجہ حاصل ھونا ممکن ھے ۔ ایک مسلمان کے لیے کسی بت کو سجدہ کرنا جس قدر اس کے نور ایمان کے برخلاف ھے ویسا ھی ایک بت پرست کے نور دھرم کے موافق ھے ۔ پس ایک شے دو مخالف نتیجے پیدا کرتی ھے ۔

مگر اس کے سوا ایک اور قوت بھی انسان میں پائی جاتی ھے جو ان تمام اثروں پر غالب ھو جاتی ھے اور جس کو میں نور قلب یا نور فطرت کہتا ھوں ۔ ھمارے پاس بہت سے لوگوں کی نسبت تاریخی شہادت موجود ھے ۔ جنھوں نے بچپن سے ایک خاص قوم کی رسم و عادات میں تربیت پائی اور انھی ملکی و تمدنی باتوں کے سوا اور کوئی خیال ان کے دل میں نہیں گذرا اور زمانہ دراز تک اسی قومی و اور تمدنی امور کی الف و موانست میں رھے اور ایک ھی سی صحبت پائی اور ایک ھی سی تربیت ھوئی اور پھر خود انھوں نے اپنی سوچ سمجھ اور غور و فکر سے جس کو الہام کہنا چاھیے آن تمام بندوشوں کو توڑا اور ان کے عیبوں کو جانا اور اپنے تئیں اس سے آزاد کیا اور لوگوں کے آزاد کرنے میں کوشش کی ۔

یہ قوت فکری کم و بیش تمام انسانوں میں فطری ھے ۔ ھر شخص خود اپنے حال پر فکر کر کر سمجھ سکتا ھے کہ وہ اس کے کام میں لانے پر قادر ھے اور یہی وہ قوت ھے جو حق و باطل میں تمیز کرتی ھے اور اصلی سچ کو پرکھ لیتی ھے اور انسان کو

اپنی حالت کی اصلاح پر متوجہ کرتی ھے اور تمام بوجھوں کو جو انسان پر بہ سبب اس کے ملکی و تمدنی و آبائی رسم و رواج کی الف و موانست سے ہوتے ھیں ان کو اٹھا دیتی ھے ۔ اسی قوت کے زندہ رکھنے اور کام میں لانے کی اور اس بوجھ یعنی ملکی و تمدنی و آبائی رسم و رواج کی الف و موانست کے اٹھانے کی جا بجا قرآن میں ھدایت ھوئی ھے اور یہی قوت ھے جس کے باعث انسان مکلف ھوا ھے اور دیگر حیوانات سے افضل کہا گیا ھے ۔

یہ سچ ھے کہ یہ قوت بھی انسانوں میں بمقتضائے ان کی خلقت کے قوی اور ضعیف ھے مگر معدوم نہیں اور جن میں معدوم ھے وہ مکلف نہیں بلکہ مرفوع القلم ھے ۔ کبھی یہ قوت پند و نصیحت اور سمجھانے بجھانے اور دلیلوں اور نشانیوں کے بتانے اور صحبت کے اثر سے تحریک میں آ جاتی ھے جیسے کہ ان لوگوں کا حال ھوتا ھے جو سچی راہ بتانے والوں کی ھدایتوں کو سمجھ کر اور یقین کر کر پیروی کرتے ھیں بشرطیکہ اس پیروی کی اور کوئی ایسی وجہ نہ ھو جس نے انسان کو خفیہ خفیہ اپنے افعال پر مجبور کر دیا ھو اور اس نے اس فطری قوت کو بغیر کام میں لائے اس خفیہ مجبوری سے وہ پیروی نہ کی ھو اور کبھی وہ قوت فطری ایسی قوی ھوتی ھے کہ خود بخود اس میں سے وہ روشنی اٹھتی ھے اور حق و باطل میں فرق دکھاتی ھے اور ملکی و تمدنی و آبائی رسم و رواج کی الف و موانست کے بوجھ کو اٹھا دیتی ھے ۔ یہی وہ لوگ ھیں جو شرع کی زبان میں پیغمبر اور تمدنی اصطلاع میں رفامر کہلاتے ھیں ۔

یہی قوت تھی جس نے ایک جوان کے دل کو خود اپنی روشنی سے روشن کر دیا ۔ جو '' اور کلدانیاں '' میں رہتا تھا اور جس کا نام ابراھیم تھا ۔ بچپن سے اس نے اپنے پیارے باپ کی گود

میں پرورش پائی ۔ بہ جز بتوں کے اس کی آنکھ نے کچھ نہیں دیکھا اور بہ جز بتوں کی پرستش کے نغموں کے اس کے کانوں نے کچھ نہیں سنا اور پھر سمجھا تو یہ سمجھا کہ ھائے میرا پیارا باپ اور میری پیاری قوم بڑی گمراھی میں ھے ۔ یہ سوچ کر گھبرایا اور چاروں طرف دیکھنے لگا کہ پھر سچ کیا ھے ۔ چاند کو روشن دیکھ کر خیال کیا کہ شاید یہ سچ ھے ۔ سورج کو چمکتا دیکھ کر سوچا کہ شاید یہ سچ ہو ۔ مگر اس نور فطرت نے بتایا کہ یہ سب جھوٹ ھے ۔ اس نے سب سے منہ موڑا اور سچی بات پکار اٹھا کہ انی وجہت وجھی للذی فطر السموات والارض حنیفا و من انا من المشرکین ۔

اس کے ساتھ ھی ایک یتیم بن باپ کے بچے کا حال سنو ۔ جس نے نہ اپنی ماں کے کنار عاطفت کا لطف اٹھایا اور نہ اپنے باپ کی محبت کا مزہ چکھا ۔ ایک ریگستان کے ملک میں پیدا ھوا اور اپنے گرد بہجز اونٹ چرانے والوں کے غول کے کچھ نہ دیکھا اور بہجز لات و منات و عزیٰ کو پکارنے کی آواز کے سوا کچھ نہ سنا مگر خود کبھی نہ بھٹکا اور کہا تو یہ کہا ”افرا یتیم الات والریٰ و منات الشاثلۃ الاخری“ ۔

پس یہ تمام روشنیاں اس نور فطرت کی خود آپ ھی روشن ہوئی تھیں اور جنھوں نے نہ صرف ان کو بلکہ تمام جہان کو منور کر دیا ۔

مسئلہ متعہ کی تحقیق

متعہ کے یہ معنی ہیں کہ ایک مرد ایک عورت سے معیاد معین کے لیے مثلاً ایک شب کے لیے بعوض مال معین کے مثلاً دس روپے کی آجرت ٹھیرا لے اور اس سے اس میعاد تک مباشرت کرے۔ جیسا کہ اس زمانے میں بے حیا عورتوں سے بے حیا مردوں کا عام دستور ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ ''ابتدائے اسلام میں متعہ جائز تھا اور اس باب میں کہ وہ بدستور جائز ہے یا ممنوع یا منسوخ ہو گیا ہے اختلاف ہے۔'' گروہ کثیر امتہ کا یہ قول ہے کہ قرآن میں تو بلاشبہ جواز متعہ کا حکم تھا لیکن یہ حکم منسوخ ہوگیا ہے۔ مگر جن آیتوں سے اس کے نسخ کا استدلال کرتے ہیں وہ استدلال میری دانست میں نہایت ضعیف ہے۔

اور گروہ قلیل امت کا یہ قول ہے کہ جواز متعہ بدستور بحال و غیر منسوخ ہے۔ ابن عباس سے اس میں مختلف روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو جواز متعہ کی ہے بلا کسی قید کے اور ایک روایت میں اس کا جواز بحالت اضطرار بیان ہوا ہے جیسے کہ مردار و سور کا گوشت حالت اضطرار میں کھا لینا جائز ہے اور ایک روایت میں بیان ہوا ہے کہ ابن عباس نے تسلیم کیا کہ حکم جواز منسوخ ہوگیا ہے۔ عمران بن حصین اس کے جواز کے قائل تھے اور کہتے تھے کہ جواز متعہ کی آیت قرآن میں موجود ہے اور اس کے بعد کوئی ایسی آیت سے جس سے حکم جواز متعہ منسوخ ہوا ہو نازل نہیں ہوئی اور شیعہ حضرت علی مرتضیٰ سے جواز متعہ کی بہت سی

روایتیں بیان کرتے ھیں - مگر اھلِ سنت والجاعت کے ھاں حضرت علی مرتضٰی سے کوئی معتبر روایت جواز متعه پر منقول نہیں ھے - محمد بن جریر الطبری نے اپنی تفسیر میں حضرت علی سے یه روایت لکھی ھے که "اگر عمر لوگوں کو متعه کرنے سے منع نه کرتے تو بجز کسی بد بخت کے کوئی زنا نه کرتا اور محمد بن الحنفیه سے جو حضرت علی کے بیٹے ھیں یه روایت ھے که حضرت علی مرتضٰی ابن عباس پاس گئے جو جواز متعه کا فتوٰی دیتے تھے اور فرمایا که آنحضرت صلی الله علیه وسلم نے متعه سے منع کیا ھے -

میرے نزدیک علماء مفسرین کا اس آیت سے حکم جواز متعه پر استدلال کرنا محض غلط ھے بلکه اس آیت سے علانیه متعه کے امتناع کا حکم پایا جاتا ھے - تمام تاریخوں اور قدیم کتابوں سے پایا جاتا ھے که ھر ایک قوم میں قدیم زمانه سے اس قسم کی عورتیں تھیں جو یہی پیشه کرتی تھیں که لوگوں سے اُجرت ٹھیرا کر ان کو اپنے ساتھ مباشرت کرنے دیتی ھیں - جیسے که اس زمانه میں بھی ایسی عورتیں پائی جاتی ھیں - جن کو بلحاظ ان کے حالات کے خانگیاں اور کسبیاں کہتے ھیں - یہودیوں میں فارسیوں میں بلکه تمام قوموں میں اس قسم کی عورتیں تھیں - عرب میں بھی قبل اسلام اور ابتدائے اسلام میں اور شاید اس کے بعد بھی ایسی عورتوں کا وجود تھا اور شاید اب بھی ھوں یا اس کی ظاھری صورت میں کچھ تبدیلی واقع ھوئی ھو - یه طریقه اور یه فعل صرف اس وجه سے نکلا تھا که مردوں کو اپنی مستی جھاڑنے کا موقع ملے - تزوج میں اور اس طرح پر متعه یعنی اُجرت سے کام چلانے میں فی نفسه کوئی فرق نه تھا - اس لیے که مہر اور اُجرت حقیقتاً ایک ھی شے ھے - رضا و معاھدہ دونوں حالت میں ایک ھی حقیقت رکھتا ھے - متعه میں معیاد کا معین ھو جانا اور تزوج میں تعین معیاد کا اختیار زوج کے ھاتھ میں

رھتا ، یا معیاد کا معلوم ھونا مگر اُس کی تعداد کا نا معلوم ھونا کہ
کب موت آئے گی حقیقت معاھدہ میں کوئی معتدبہ تبدل نہیں کرتا ۔
پس ان دونوں میں جو حقیقۃً فرق تھا وہ یہی تھا کہ تزوج سے
مقصود در اصل احصان یعنی پاک دامنی اور نیکی تھی اور متعہ سے
صرف مستی جھاڑنی ، کیوں کہ اُس سے اُس کے مرتکب کو بجز
سفح منی کے اور کوئی مقصود نہیں ھوتا ۔ پس اسی کو خدا تعالیٰ
نے منع کیا جہاں فرمایا کہ " ان تبتغوا باموالکم محصنین
غیر مسافحین " یعنی تم بعوض اپنے مال کے آزاد عورتوں کو
نکاح کرنے کے لیے تلاش کرو اور اُن سے نکاح کرنا پاک دامنی
رکھنے کی غرض سے ھو نہ مستی جھاڑنے کی غرض سے ۔ مطلب
آیت کا صرف ، محصنین ، کے لفظ پر ختم ھوگیا تھا ۔ غیر مسافحین کا
لفظ صرف اُسی طریقہ متعہ کے منع کرنے کو کہا گیا ھے جو نہایت
بے حیائی اور بد اخلاق سے رائجُ تھا ، " انہ کانْ فاحشۃ و
مقتاوساءَ سبیلا " پس اس آیت سے متعہ کا امتناع پایا جاتا ھے
نہ اُس کا جواز ۔ جیسے کہ غلطی سے علمائے اسلام نے خیال کیا ۔

باقی رھی روایتیں ، روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
لما قدم مکۃ فی عمرتہ تزین نساء مکۃ فشکا اصحاب
الرسول صلی اللہ علیہ وسلم طول العزوبۃ فقال استمتعوا
من ھذا النساء ۔ (تفسیر کبیر)

جن میں سے بعض سے بجز اس کے اور کچھ نہیں پایا جاتا کہ
مکہ کی عورتیں بن سنور کر بیٹھتی تھیں جیسے اب بھی اس قسم کی
عورتیں میلوں اور مجمعوں میں بنا و سنگھار کر کر بیٹھتی ھیں اور
ان سے متعہ کرنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی
تھی اور وہ سب روایتیں محض بے ھودہ و لغو ھیں ۔ جس قدر حدیثیں
جواز متعہ پر بیان ھوئی ھیں اور جس قدر کہ اس کی منسوخی یا

محالی کی نسبت منقول ھیں اُن میں سے ایک بھی لائق التفات اور قابل تسلیم نہیں ھے ۔ کیوں کہ اُن میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ھے ۔ متعہ پر جو بحث شروع ھوئی ھے وہ اسی آیت کی بناء پر ھوئی ھے کہ علمائے مفسرین نے غلطی سے سمجھا کہ اس آیت سے جواز متعہ نکلتا ھے ۔ پھر ایک گروہ اس کا مخالف ھوا اُس نے اس کی منسوخی ثابت کرنے پر توجہ کی ، اور اس کی تائید پر ناسخ حدیثیں موجود ھوگئیں اور اس کے مویدین نے اس کے جواز کی حدیثیں پکڑ بلائیں ۔ شیعہ کی پشت پناہ تو جناب علیٰ مرتضیٰ ھیں ھی انھوں نے سچ جھوٹ جو چاھا اب المظلوم علیہا السلام پر تہمت دھردی ۔ البتہ اگر اس آیت سے حکم امتناع متعہ تسلیم کیا جاوے جو اُس زمانہ میں عرب میں مروج تھا تو وہ روایتیں جن میں بلا ذکر نسخ صرف حکم امتناع متعہ ھے بتائید اس آیت کے قابل ترجیح یا لائق اعتماد متصور ھو سکے گی اور خیال ھو سکتا ھے کہ بعد نزول اس آیت کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ وجہ کا امتناع کیا ۔

جب کہ ھم روایات متعلق متعہ کو صحیح تسلیم نہیں کرتے تو ضرورۃً یہ لازم آتا ھے کہ ھم اس بات کو بھی متعہ کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواز کا حکم دیا اور ابن عباس اور عمران بن حصین نے یہ کہا اور علی مرتضیٰ نے یہ فرمایا تسلیم نہیں کرتے اور جو تفسیر اس آیت کی ھم نے بیان کی اس کی نسبت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان بزرگوں کے اقوال کے برخلاف ھے ھاں یہ کہا جا سکتا ھے کہ سوائے ھمارے تمام مفسرین و علمائے متقدمین آیت کے معنی اُلٹے سمجھے ، مگر اس کہنے کی ھم کو کچھ پرواہ نہیں ھے ۔ غرض کہ ھماری تحقیق یہ ھے کہ متعہ کا طریقہ اسلام نے پیدا نہیں کیا بلکہ وہ قدیم سے جاری تھا ۔ اسلام نے

اس کو منع کیا گو کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں بھی جاری رہا ہو۔ بہت سے رواج زمانہ جاھلیت سے ایسے تھے جو زمانہ ابتدائی اسلام میں رائج تھے بعد کو ممنوع ہوئے متعہ بھی اس میں سے ہے۔

تعددِ ازواج کا مسئلہ

نکاح در حقیقت دو شخصوں میں ایک معاهده هے مثل دیگر معاهدوں کے ۔ مگر یه ایک ایسا معاهده هے که اس کے مثل کوئی دوسرا معاهده نہیں هے اور ایک ایسا معاهده هے جو فطرت انسانی کا مقتضی هے اور اس سے بالتخصیص ایسے احکام بمقتضائے فطرت انسانی متعلق هیں ۔ جو دوسرے کسی معاهده سے متعلق نہیں هیں اور وه احکام ایک نوع کے مذهبی احکام هو گئے هیں اس لیے نکاح عام معاهدوں سے خاص هو کر ایک مذهبی معاهده میں داخل هو گیا هے اور بلحاظ اُس کی خصوصیات کے ٹھیک ایسا هی هونا لازم تھا ۔

عورت به نسبت مرد کے اس معاهده کے نتائج کے لیے محل هے اس لیے وه مجاز نہیں هو سکتی که ایک سے معاهده کرنے کے بعد اور اُس معاهده کے فسخ هونے کے قبل دوسرے سے معاهده کرے اسی وجه سے اسلام نے بمقتضائے فطرت انسانی عورت کو ایک وقت میں تعداد ازواج کی اجازت نہیں دی ۔ مگر مرد کی حالت اُس کے برخلاف هے اور علاوه اس کے مرد کے ساتھ اور اقسام کے ایسے تمدنی امور متعلق هیں جو عموماً عورت سے متعلق نہیں هیں ۔ اس لیے وه عدم جواز مرد سے بعینه متعلق نہیں هو سکتا تھا بس مرد کو کسی ایسی شرط کے ساتھ جو بجز خاص حالت کے اس کو بھی تعداد ازواج سے روکے مجاز رکھنا بمقتضائے فطرت نہایت مناسب تھا ان تمام دقائق کی رعایت مذهب اسلام نے اس عمدگی سے کی هے جس سے یقین هوتا هے که بلاشبه وه بانئے فطرت کی طرف سے هے ۔

مگر افسوس ہے کہ مسلمانوں نے اُس کو نہایت بری طرح پر استعمال کیا ہے ۔

فطرت اصلی جب کہ اس میں کوئی اور عوارض داخل نہ ہوں تو اُس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مرد کے لیے ایک ہی عورت ہونی چاہیے ۔ مگر مرد کو جسے امور تمدن سے بہ نسبت عورت کے زیادہ تر تعلق ہے ایسے امور پیش آتے ہیں جن سے بعض اوقات اُس کو اس اصلی قانون سے عدول کرنا پڑتا ہے اور حقیقت میں وہ عدول نہیں ہوتا ۔ بلکہ دوسرا قاعدہ قانون فطرت کا اختیار کرنا ہوتا ہے ۔ اگر یہ قاعدہ قرار پاتا کہ جب تک ایک عورت سے قطع تعلق نہ ہو جائے تو دوسری عورت ممنوع رہے تو اُس میں ان عورات پر اکثر حالت میں نہایت بے رحمی کا برتاؤ جائز رکھا جاتا اور اگر اُس قطع تعلق کو اُس کی موت پر یا کسی خاص فعل کے سرزد ہونے پر منحصر رکھا جاتا تو مرد کو بعض صورتوں میں منہیات پر رغبت دلانی ہوتی اور بعض صورتوں میں اُس کی ضرورت تمدن کو روکنا ہوتا ۔ پس مرد کو حالات خاص میں تعداد ازواج کا مجاز رکھنا فطرت انسانی کے مطابق عمدہ فوائد پر مبنی تھا ۔

اگر ایک عورت ایسے امراض میں مبتلا ہو جاوے کہ اس کی حالت قابل رحم ہو مگر معاشرت کے قابل نہ رہے ۔ کوئی عورت عقیمہ ہو جس کے سبب مرد کی خواہش اولاد پوری نہ ہو سکتی ہو (اور جو ایک ایسا امر ہے کہ انبیا بھی اُس کی تمنا سے خالی نہ تھے) ۔ تو کیا یہ مناسب ہوگا کہ ایک بے رحمانہ طریقہ اُس سے قطع تعلق کا اختیار کئے بغیر دوسری عورت جائز نہ ہو یا اُس کی موت کے انتظار میں مرد کو اُن امیدوں کے حاصل کرنے میں جو بلحاظ تمدن اس کے لیے ضروری ہیں روکا جاوے ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ بمقتضائے فطرت انسانی رک نہیں سکتے اور جب روکے جاتے ہیں

تو اس سے زیادہ خرابیوں میں مبتلا کرتے ھیں ۔

ھاں تعدد ازواج کے جائز رکھنے کے ساتھ اس بات کی روک ضرور تھی کہ سوائے حالت ضرورت کے کہ وہ بھی بمقتضائے فطرت انسانی ھو اس جواز کو خواھش نفسانی کے پورا کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے (جیسا کہ مسلمانوں نے بنایا ھے) ۔ پس اسلام نے نہایت خوبی اور بے انتہا عمدگی سے اس روک کو قائم کیا ھے جہاں فرمایا ھے کہ '' فان خفتم الا تعدلوا فواھدة '' یعنی اگر تم کو ڈر ھو کہ عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ھی جورو چاھیے لفظ '' ان خفتم '' زیادہ تر غور کے لائق ھے کیوں کہ کوئی انسان ایسا نہیں ھے کہ جس کو کسی وقت اور حالت میں بھی خوف عدم عدل نہ ھو ۔ پس قرآن کی رو سے تعداد ازواج کی اجازت اسی حالت میں پائی جاتی ھے جب کہ محل عدل بمقتضائے فطرت انسانی باق نہ رھے ۔ کیوں کہ صحیح طور سے اسی وقت عدم خوف عدل صادق آ سکتا ھے ۔ ایسی حالت میں بھی اسلام نے تعداد ازواج کو بلکہ نفس نکاح کو بھی لازم نہیں کیا کیونکہ اس مقام پر '' فانکحوا '' صیغہ امر کا (جیسا کہ اور مفسر بھی تسلیم کرتے ھیں) وجوب کے لیے نہیں ھے بلکہ جواز کے لیے ھے ۔

اس آیت میں جس لفظ پر بحث ھو سکتی ھے وہ لفظ '' عدل '' ھے ۔ علمائے اسلام نے عدل کو صرف اپنے میں باری باندھنے اور نان و نفقہ دینے میں مخصوص کیا ھے اور میل قلبی یعنی محبت و موانست میں اور اس امر میں جو خاص زوجیت سے متعلق ھے عدل کو متعلق نہیں کیا ۔ انھوں نے ایک حدیث سے اس کا استنباط کیا ھے جس کے لفظ یہ ھیں '' ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بین نسائہ فیعدل و یقول اللھم ھذا قسمی فیما املک فلا تلمنی فیما تملک ولا املک '' یعنی

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باری باندھتے تھے اپنی بیویوں میں اور عدل کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اے خدا یہ میری تقسیم ہے جس میں میں مالک ہوں پھر تو مجھ کو ملامت مت کر اس میں جس میں تو مالک ہے اور میں مالک نہیں ہوں ۔ ترمذی نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ ان اخیر لفظوں سے محبت و مودت مراد ہے اور لمعات میں اس امر کو بھی جو خاص زوجیت سے متعلق ہے اسی میں داخل کیا ہے ۔

مگر ہم کو اس میں کلام ہے ۔ اول تو اس حدیث کی صحت قابل بحث ہے اس حدیث کے دو سلسلے ہیں ایک حماد بن سلمۃ سے اور ایک حماد بن زید اور اور لوگوں سے حماد بن سلمہ نے اپنے سلسلے کو حضرت عائشہ تک ملا دیا ہے اور حماد بن زید اور اور لوگوں نے صرف ابی قلابہ تک چھوڑ دیا ہے یعنی اُن کی حدیث مرسل ہے ۔ ترمذی نے پہلے سلسلے کو کافی اعتبار کے لائق نہیں سمجھا اور کہا کہ دوسرا سلسلہ یعنی حماد بن زید کا زیادہ صحیح ہے مگر جب کہ وہ خود مرسل ہے تو کافی اعتبار کے لائق نہیں ہے ۔

دوسرے یہ کہ الفاظ " فلا تلمنی فیما تملک ولا املک " سے کسی امر کی طرف کنایہ ہے اس کو میل قلبی یعنی محبت و موانست پر مخصوص و متعین کر لینے اور بالتخصیص اس امر سے بھی متلعق کر دینے کی جو خاص زوجیت سے متعلق ہے کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کی عظمت و شان اور ان کی نیک طینت و پاکیزگئے طبیعت کے بالکل برخلاف ہے ۔ کیا یہ انبیاء کی شان سے ہے جو وہ یہ کہیں کہ اے خدا جس پر میرا دل آ جاوے تو اس میں تو مجھ کو معاف کر یا جس کے ساتھ وہ امر نہ کروں جو خاص زوجیت سے متعلق ہے تو تُو مجھ کو ملامت مت کر افسوس ہے کہ بعض اکابر بھی قدر و منزلت ۔ نفوس قدسیہ انبیاء کو بھول جاتے

ھیں اور اپنے نفوس پر قیاس کرکے وھی خفیف و نازیبا باتیں جو اُن کے نفوس میں ھیں نفوس قدسیہ انبیاء کی طرف منسوب کرتے ھیں ۔ و شان الا انبیاء اعلیٰ و اجل و ارفع مما یظنون ۔

اگر اس حدیث کو واقعی تصور کر لیا جاوے اور اس کے الفاظ بھی وھی تسلیم کیے جاویں جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے تھے ۔ جس کا یقیناً تسلیم کر لینا نہایت مشکل ھے تو ممکن ھے کہ ان الفاظ سے اُن امور کی طرف اشارہ ھو جو قضا و قدر الٰہی سے واقع ھوتے ھیں اور جن میں انسان کا کچھ اختیار نہیں ھے ۔ مثلاً امراض میں سے کسی کو کسی مرض کا لاحق ھو جانا ، یا ایک کا ذی ولد اور ایک کا لا ولد ھونا '' وغیر ذالک '' نہ اُن امور کی طرف جو خواھش نفسانی سے علاقہ رکھتے ھیں کیوں کہ انبیاء کی قدر و منزلت کا ادنیٰ درجہ اُن کا خواھش نفسانی کے مطیع نہ ھونے کو یقین کرنا ھے ۔

تیسرے یہ کہ باری کی اور نان و نفقہ کی تقسیم میں مساوات جس کو ایک حریص علی الازواج کر سکتا ھے کوئی ایسا امر مشکل اور مبہم بالشان نہ تھا جس کی نسبت لفظ '' فان خفتم '' استعال ھوتا ۔ یہ لفظ خود اس بات پر دلالت کرتا ھے کہ اس سے کوئی ایسا امر عظیم الشان مراد ھے جس کی بجا آوری بہ جز اُن نفوس قدسیہ کے جو فی الحقیت نفسانی خواھشوں کے مطیع نہیں ھیں یا اُس حالت میں جب کہ بمقتضائے فطرت انسانی محل عدل باقی نہیں ھے اور کسی طرح پر نہیں ھو سکتی ۔

چوتھے یہ کہ ۔ عدل کے لفظ میں میل قلبی کو داخل نہ سمجھنا ایک بڑی غلطی ھے ۔ بلکہ جو تعلقات کہ باھم زن و شوھر کے ھیں اُن میں میل قلبی سب سے مقدم امر ھے اور اس لیے لفظ عدل بدرجہ اولیٰ اُسی امر مقدم سے متعلق ھوتا ھے اور وہ

امر مقدم کسی طرح اُس سے خارج نہیں رہ سکتا اور اس لیے حدیث مذکورہ بالا کے الفاظ ”لا تلمنی فیما تملک ولا املک“ سے میل قلبی کی طرف اشارہ سمجھنا سراسر غلطی ہے ۔

خود خدا تعالیٰ نے موانست و محبت کو تعلقات زن و شوہر میں امر مقدم قرار دیا ہے جہاں فرمایا ہے کہ ”ومن آیلتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیہا وجعل بینکم مودۃ و رحمۃ ان فی ذالک لایات لقوم یتفکرون ۔ (سورۂ روم)

یعنی اللہ کی نشانیوں میں سے ہے کہ تمھارے لیے تم ھی میں سے جوڑا پیدا کیا تاکہ تم دلی میلان اس سے کرو اور تم دونوں میں محبت و پیار پیدا کیا ۔ پس جو امر کہ تعلقات زن و شوہر سے مخصوص ہے وہ کیوں کر عدل سے جو ایسے موقع پر بولا گیا خارج رہ سکتا ہے ۔

پانچویں یہ کہ جن کے پاس پہلے سے یعنی اس کے آنے کے قبل سے متعدد جوروئیں تھیں اُن کی نسبت حکم بیان کرتے وقت خود خدا نے عدل کو میل قلبی سے متعلق کیا ہے ۔

جہاں فرمایا ہے کہ ”ولن تستطیعوا ان تعدلو بین النساء و لو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل“ (سورۂ نساء) یعنی ہرگز تم عدل نہ کر سکو گے عورتوں میں اور گو کہ تم کو حرص ھو پھر مت جھک پڑو (یعنی ایک پر) بالکل جھک پڑنا ”اس مقام پر فرمایا ہے کہ تم عدل نہیں کر سکنے کے“؛ اگر عدل سے صرف مساوات نان و نفقہ و باری معین کرنے سے مراد ھوتی تو یہ بات ایسی نہ تھی جس کی نسبت کہا جاتا کہ تم ہرگز نہ کر سکو گے گو کہ اس کے کرنے کی حرص بھی کرو اس کے بعد میل قلبی کا ذکر فرمایا ہے جس سے صاف پایا جاتا ہے کہ عدل میل قلبی کو

شامل تھا ۔ ممکن ہے کہ حدیث مذکورہ بالا اس آیت سے متعلق ہو ۔

غرض کہ قرآن مجید سے جو حکم پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ ایک جورو ہونی چاهئے ۔ تعداد ازدواج کی اجازت اُسی وقت ہے کہ جب بمقتضائے فطرت انسانی و ضروریات تمدنی کے عقل و اخلاق و تمدن اُس کی اجازت دے اور خوف عدم عدل باقی نہ رہے ۔

مسئلۂ طلاق

اسلام کے مخالفین نے ضد سے یا کج بحثی و ناسمجھی سے جو الزام اسلام پر لگائے ہیں اُن میں سے طلاق کا بھی ایک مسئلہ ہے - یہودی تو یہ الزام لگا نہیں سکتے کیوں کہ موسیٰ نے تو یہ حکم دیا ہے، کہ جب کوئی طلاق دینی چاہے تو طلاق نامہ لکھ دے - بعض بت پرست قومیں جن کے ہاں طلاق نہیں ہے اور کسی قدر عیسائی جن کے ہاں بجز زنا کے اور کسی حالت میں طلاق جائز نہیں اس مسئلہ پر الزام دے سکتے ہیں - الزام کی بناء یہ ہے کہ یہ مسئلہ رحم و محبت و ہمدردی کے برخلاف ہے - جان برٹن نے اس سے اختلاف کیا ہے اور نہایت عمدہ دلیلوں سے ثابت کیا ہے کہ جب شوہر و زوجہ میں ایسی ناموافقت ہو جائے جو تمدن و حسن معاشرت کے منافی ہو تو انجیل کے احکام کی رو سے طلاق ناجائز نہیں ہے -

بہرحال اس وقت تین شریعتیں طلاق کے معاملہ میں ہمارے سامنے موجود ہیں : اول یہودیوں کی جس میں بغیر کسی سبب قوی کے مرد کو طلاق دینا جائز قرار دیا گیا ہے اور ایسا کرنے میں کوئی گناہ یا الزام مرد پر عائد نہیں کیا گیا - بلاشبہ یہ شریعت ایک ناپسندیدہ شریعت ہے اور رحم و محبت اور حسن معاشرت و تمدن کے برخلاف ہے - ایسی شریعت سے نکاح کی وقعت گھٹ جاتی ہے اور مرد کی محبت کا عورت کے ساتھ اور عورت کی وفاداری کا مرد کے ساتھ اعتبار نہیں رہتا ؛ دوم بت پرستوں اور حال کے زمانہ کے عیسائیوں کی جن میں طلاق جائز نہیں یا بجز زنا کے اور

کسی حالت میں جائز نہیں ۔ اس شریعت میں اس مقدس رسم کا
بلاشبہ نہایت ادب کیا گیا ہے مگر جس طرح کہ یہودی شریعت
میں افراط تھی اس شریعت میں تفریط ہے اور دونوں فطرت انسانی
کے بر خلاف ہیں ۔ اگر کسی سبب و حالت سے ایسی خرابیاں
مرد و عورت میں پیدا ہو جاویں جو کسی طرح اصلاح کے قابل
نہ ہوں تو ان کا بھی کچھ علاج ہونا چاہیے اور وہ علاج
طلاق ہے ۔ پس کچھ شک نہیں کہ ایسی حالت میں بھی طلاق
کا جائز نہ ہونا حسن معاشرت اور انسانی فطرت کے برخلاف ہے ۔
تیسری شریعت محمدیہ ہے جس کا ذکر قرآن شریف کی متعدد
آیتوں میں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نصیحتوں اور ہدایتوں
میں ہے اس شریعت حقہ نے اس خوبی اور اس اعتدال سے اس
مسئلہ کو قرار دیا ہے جس سے زیادہ عمدہ نہیں ہو سکتا اور نہ اس
سے زیادہ تمدن اور حسن معاشرت کی حفاظت انسانی فطرت کے مطابق
ہو سکتی ہے ، شریعت محمدیہ نے طلاق کو ایسی حالت میں جائز
قرار دیا ہے جب کہ زن و شوہر میں مرض نا موافقت و عدم محبت
کا ایسے درجہ پر پہنچ جاوے جو علاج کے قابل نہ ہو یا یوں
کہو کہ بجز طلاق کے دوسرا کوئی علاج اس کا نہ ہو مگر زن و
شوہر کا معاملہ ایک ایسا نازک اور ایک عجیب قسم کے ارتباط و
اختلاط کا ہے کہ اس میں جو خرابی پیدا ہو سوائے انھی دونوں
کے اور کوئی تیسرا شخص اس بات کا اندازہ نہیں کر سکتا کہ آیا
وہ اس حد تک پہنچ گئی ہے جس کا علاج بجز طلاق کے اور کچھ
نہیں اس لیے اس شریعت حقہ کے بانی نے اس حد کی تعین
انھی کی رائے اور انھی کی طبیعت پر منحصر کی ہے اور اسی کے
اخلاق کو اس کا قاضی بنایا ہے جس کی تسلی و موانست کے لیے
ابتدا میں عورت بطور انیس دلنواز و مونس و غمگسار کے پیدا

ہوئی تھی اور اس بات کا کہ وہ علاج بے محل و بے موقع بد اخلاق اور بد خواہش نفسانی سے نہ کیا جاوے جہاں تک کہ انسانی فطرت کے مناسب حال تھا ۔ انسداد کیا ہے ۔ مردوں کو فہمائش کی ہے کہ ہمیشہ عورتوں کے ساتھ محبت رکھیں اور ان کے ساتھ مہربانی سے پیش آئیں ۔ ان کی سختی و بد مزاجی کو تحمل سے برداشت کریں ۔ عورتوں کو فہمائش کی کہ اپنے مردوں کی تابعداری کریں ۔ ان کے ساتھ محبت رکھیں ، ان کی وفادار ہوں ، پھر طلاق کی نسبت فرمایا کہ گو طلاق جائز کی گئی ہے مگر کوئی چیز زمین کے پردہ پر طلاق سے زیادہ خدا کو غصہ دلانے والی پیدا نہیں ہوئی ۔ عورت کی نسبت فرمایا ،کہ جو عورت بغیر لا علاج ضرورت کے اور بغیر سخت حالت کے اپنے شوہر سے طلاق کی خواہاں ہو اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے ۔ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم طلاق سے ایسے ناراض ہوتے تھے کہ بعض دفعہ صحابہ کو شبہ ہوا کہ طلاق دینے والے نے ایسا جرم کیا ہے کہ قتل کرنے کے قابل ہے پھر ان ہدایتوں اور تہدیدوں ہی پر طلاق کے روکنے میں بس نہیں کیا ۔ بلکہ نکاح اور ملاپ کے قائم رکھنے کی اور بھی تدبیریں فرمائیں ۔ یعنی پوری تفریق واقع ہونے کو تین دفعہ طلاق دینا معتبر رکھا ہے اور یہ اجازت دی کہ پہلی طلاق کے بعد اگر آپس میں صلح ہو جاوے اور رنجش مٹ جاوے اور دونوں کی محبت تازہ ہو جاوے تو پھر بدستور جورو خصم رہیں ۔ دوسری طلاق کے بعد بھی اس طرح وہ آپس میں بدستور جورو خصم ہو سکتے ہیں ۔ لیکن اگر پھر تیسری دفعہ طلاق دی جاوے تو ثابت ہو گیا کہ یہ بیل منڈھے چڑھنے والی نہیں ہے ۔ بہتر ہے کہ پوری تفریق ہو جاوے ایسی حالت میں کہ عورت کو مرد سے کنارہ کش رہنا پڑتا ہے طلاق

دینے کو منع فرمایا اس امید پر کہ شاید زمانہ مقاربت میں محبت و الفت کی ایسی تحریک ہو کہ خیال طلاق کا دل سے جاتا رہے پس یہ تمام احکام نہایت خوبی و عمدگی و اعتدال سے فطرت انسانی کے مطابق ہیں ۔ خدا نے اُن احکام کی نسبت فرمایا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی حدیں ہیں ان کو توڑنا نہیں چاہیے ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ یہ حدیں کچھ دیواریں یا خندقیں نہیں ہیں بلکہ یہ حدیں فطرت انسانی کی حدیں ہیں جن کو توڑنا انسانیت کی حد سے خارج ہونا ہے ۔ پس جو لوگ مسئلہ طلاق پر معترض ہیں جب وہ اس کو بخوبی سمجھیں گے اور فطرت انسانی پر غور کریں گے تو بالیقین جانیں گے کہ بلاشبہ یہ حکم اُسی کا حکم ہے جس نے فطرت انسانی کو بنایا ہے ۔

جہاد کا قرآنی فلسفہ

(و قاتلوا فی سبیل اللہ) اس آیت میں اور جو آیتیں کہ اس کے بعد ھیں ان میں کافروں یا دشمنوں سے لڑنے کا حکم ھے ۔ مگر صاف بیان کیا گیا ھے کہ جو تم سے لڑیں ان سے لڑو اور زیادتی مت کرو ۔

اکثر لوگ مذھب اسلام پر طعنہ دیتے ھیں کہ اس میں تحمل اور برد باری اور عاجزی اور مذھب کے سبب سے جو تکلیفیں کافروں کی طرف سے پہنچیں ان کی صبر سے برداشت نہیں ھے اور یہ باتیں مذھب کی سچائی اور نیکی اور اخلاق اور خدا کی راہ میں تکالیف برداشت کرنے کے برخلاف ھیں ۔

مگر یہ ایک بڑی غلطی اور نا سمجھی ھے ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ قرآن مجید میں جو احکام لڑائی کے نہایت نیکی اور انصاف پر مبنی تھے اُن کو مسلمانوں نے جو خلیفوں یا بادشاھوں کے نام سے مشہور ھوئے، دین داری کے بہانے سے اپنی خواھش نفسانی کے پورا کرنے اور ملک گیری کے لیے نہایت بد اخلاق اور نا انصافی سے برتا اور وحشی درندوں سے بھی بد تر کام کیے اور علمائے اسلام نے ان کی تائید کے لیے ایسے مسئلے بیان کیے جو اسلام کی روحانی نیکی کے برخلاف تھے ۔ مگر ان کے ایسا کرنے سے جو برائی یا عیب قرار دیا جاوے وہ انھی پر محدود ھے جنھوں نے ایسا کیا، نہ اسلام پر ۔ ھر ایک منصف مزاج کا اور ھر ایک معترض اور نکتہ چیں کا یہ فرض ھے کہ اُن ظالموں کے کردار کو انھی

پر محدود رکھے، نہ یہ کہ اُن کے کردار سے مذہب اسلام پر نکتہ چینی کرے ۔

مذہب اسلام میں اگرچہ جا بجا عفو و صبر و تحمل کی خوبیاں بیان کی گئی ہیں اور لوگوں کو اس پر رغبت دلائی گئی ہے ۔ مگر اسی کے ساتھ بدلا لینے کی بھی بغیر زیادتی کے اجازت دی ہے ۔کیا یہ قانون دنیا کے پیدا کرنے والے کے قانون قدرت کے مناسب نہیں ہے اور کیا اس قانون سے زیادہ عمدہ اور سچا کوئی قانون ہو سکتا ہے ۔انسان جب اخلاق کی باتوں پر گفتگو کرتا ہے تو بہت سی ایسی باتیں اور ایسے اصول بیان کرتا ہے جو کان کو اور دل کو نہایت بھلے معلوم ہوتے ہیں اور سننے و پڑھنے والے خیال کرتے ہیں کہ یہی اصول اخلاق کے اور یہی اصول اعلیٰ درجہ کی نیکی کے ہیں ۔ مگر در حقیقت وہ ہوا کی آواز سے زیادہ کچھ رتبہ نہیں رکھتے اور جو کہ وہ اصول فطرت انسانی کے بلکہ قانون قدرت کے برخلاف ہوتے ہیں کبھی اُن پر عملدرآمد نہیں ہو سکتا ۔ ایسا قانون بنانے سے جس پر کبھی عملدرآمد نہ ہو سکے کوئی نتیجہ اور فائدہ مترتب نہیں ہوتا ۔ بلکہ دل میں اُس قانون کی حقارت بیٹھتی ہے کہ وہ قانون قدرت کے برخلاف ہے ۔

کوئی کتاب دنیا میں انجیل سے زیادہ انسان کو نرم مزاج اور برد بار اور متحمل کرنے والی اور اخلاق کو ایسی چمک سے دکھلانے جس سے آنکھوں میں چکا چوند آ جاوے نہیں ہے ۔ گو اس کے مقولے ایسے نہیں ہیں کہ سب سے پہلے اسی میں بیان کیے گئے ہوں ۔ بلکہ بہت سے ایسے ہیں جو اس سے پہلے لوگوں نے بھی جن کے پیرو اب بت پرست اور کافر گنے جاتے ہیں بیان کیے ہیں ۔ مگر ہم کو دیکھنا چاہیے کہ ان کا لوگوں میں کیا اثر ہوا تھا ۔

انجیل میں لکھا ہے کہ اگر کوئی تیرے ایک گال پر طمانچہ

مارے تو دوسرا گال بھی اُس کے سامنے کر دے ۔ بلا شبہ یہ مسئلہ اخلاق کے خیال سے تو بڑا عمدہ معلوم ہوتا ہے مگر کیا کسی زمانہ کے لوگوں نے اس پر عمل کیا ہے ۔ اگر دنیا اس پر عمل کرے تو دنیا کا کیا حال ہو ۔ اسی طرح آباد رہے اور اسی طرح لوگوں کی جان و مال امن میں رہے ۔ نہایت دل چسپ جواب دیا جاتا ہے کہ جب سب ایسے ہی ہو جائیں تو دنیا سے شر اٹھ جائے ۔ مگر پوچھا جاتا ہے کہ کبھی ایسا ہوا ہے یا کبھی ایسا ہوگا ۔ یہ سب ناشدنی باتیں ہیں جو خیال میں شدنی قرار دے کر انسانی خیالی اور جھوٹی خوشی حاصل کرتا ہے ۔ انجیل میں لکھا ہے کہ " تو اپنے کل کے کھانے کی فکر مت کر خدا کل کی روزی پہنچانے کی فکر کرنے والا ہے"۔ دل کو یہ مقولہ نہایت ہی پیارا اور اُس پیارے خدا پر اعتماد لانے والا معلوم ہوتا ہے ۔ مگر کبھی کسی نے اس پر عمل کیا ہے ؟ یا آئندہ کبھی اس پر عمل ہوگا اگر ہم اس ناشدنی امر کو ایک لمحہ کے لیے شدنی تصور کرکے تمام دنیا کے لوگوں کو اسی مقولہ پر عمل کرتا ہوا سمجھ لیں ، تو دنیا کا کیا حال ہوگا ۔ پس اس قسم کی تمام باتیں انسان کو دھوکا دینے والی ہیں اور قانون قدرت کے برخلاف ہونے سے خود اپنی سچائی کو مشتبہ کرتی ہیں ۔

عیسائی مذہب جس کی جڑ ایسی نیکی اور نرمی اور اخلاق میں لگائی گئی تھی وہ پھولا پھلا اور سرسبز و شاداب ہوا ۔ اس کو چھوڑ دو کہ وہ کس سبب سے بڑھا اور سرسبز ہوا ۔ مگر دیکھو کہ اُس نے کیا پھل پیدا کیا ۔ ایک بھی نصیحت اس کی کام نہ آئی اور خود مذہب نے خون ریزی اور بے رحمی اور نا انصافی اور درندوں سے بھی زیادہ بد تر خصلت دکھلائی ۔ وہ شاید دنیا میں بے مثل ہوگی اور جس نیکی میں اس کی جڑ لگائی گئی تھی اس نے

کچھ پھل نہیں دیا کیوں کہ قانون قدرت کے بر خلاف لگائی گئی تھی ۔ جو خوبی کیا روحانی کیا اخلاق اور کیا تمدنی اب ہم بعض عیسائی ملکوں میں دیکھتے ہیں ۔ کیا یہ پھل اسی درخت کا ہے جس کی جڑ ایسی نیکی میں لگائی گئی تھی جو خلاف قانون قدرت تھی ؟ حاشا و کلا ۔ بلکہ یہ اس کا پھل ہے کہ اس درخت کو وہاں سے اکھاڑ کر دوسری زمین پر لگایا ہے جو قانون قدرت کی زمین ہے اور جس قدر کہ پہلی زمین کی مٹی اس کی جڑ میں لگی ہوئی ہے اسی قدر اس میں نقصان ہے ۔

اس سے بھی زیادہ رحیم مذہب کا حال سنو جس نے ایک چھوٹے سے چھوٹے جانور کی جان کو بھی مارنا سخت گناہ قرار دیا ہے ۔ خون کا بہانا آدمی کا ہو یا درندے یا ایک پشہ کا ۔ خدا کی صنعت کو ضائع کرنا سمجھا ہے ۔ مگر تاریخ اور زمانہ موجود ہے ۔ اس اصول نے جو قانون قدرت کے مخالف تھا کیا نتیجہ دیا ۔ قتل و خون ریزی ویسی ہی رہی اور ویسی ہی ہے جیسی قانون قدرت سے ہونی چاہیے ۔ وہی جو ایک پشہ کا مارنا گناہ عظیم سمجھتے تھے ۔ ہزاروں آدمیوں کو اپنے ہاتھ سے قتل کرتے تھے اور قتل کرتے ہیں ۔ پس کوئی قانون گو وہ ظاہر میں کیسا ہی چمکیلا اور خوش آئندہ ہو جب کہ قانون قدرت کے برخلاف ہے محض نکما اور بے اثر ہے ۔ اسلام میں جو خوبی ہے وہ یہی ہے کہ اس کے تمام قانون قانون قدرت کے مطابق اور عمل درآمد کے لائق ہیں ۔ رحم کی جگہ جہاں تک کہ قانون قدرت اجازت دیتا ہے رحم ہے ۔ معافی کی جگہ اسی کے اصول پر معافی ہے بدلے کی جگہ اسی کے مطابق بدلا ہے ۔ لڑائی کی جگہ اسی کے اصولوں پر لڑائی ہے ۔ ملاپ کی جگہ اسی کی بناء پر ملاپ ہے اور یہی بڑی دلیل اس کی سچائی کی اور قانون قدرت کے بنانے والے کی طرف سے

ہونے کی ہے ۔

اسلام فساد اور دغا اور غدر و بغاوت کی اجازت نہیں دیتا ۔ جس نے ان کو امن دیا ہو ۔ مسلمان ہو یا کافر اس کی اطاعت اور احسان مندی کی ہدایت کرتا ہے ۔ کافروں کے ساتھ جو عہد و اقرار ہوئے ہوں اُن کو نہایت ایمان داری سے پورا کرنے کی تاکید کرتا ہے ۔ خود کسی پر ملک گیری اور فتوحات حاصل کرنے کو فوج کشی اور خون ریزی کی اجازت نہیں دیتا ۔ کسی قوم یا ملک کو اس غرض سے کہ اس میں بالجبر اسلام پھیلایا جاوے حملہ کرکے مغلوب و مجبور کرنا پسند نہیں کرتا ۔ یہاں تک کہ کسی ایک شخص کو بھی اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنا نہیں چاھتا صرف دو صورتوں میں اس نے تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے ۔ ایک اس حالت میں جب کہ کافر اسلام کی عداوت سے اور اسلام کے معدوم کرنے کی غرض سے ۔ نہ کسی ملکی اغراض سے مسلمانوں پر حملہ آور ہوں ۔ کیوں کہ ملکی اغراض سے جو لڑائیاں واقع ہوں خواہ مسلمان مسلمانوں میں خواہ مسلمان و کافروں میں وہ دنیاوی بات ہے مذہب سے کچھ تعلق نہیں ہے دوسرے جب کہ اس ملک یا قوم میں مسلمانوں کو اس وجہ سے کہ وہ مسلمان ہیں ان کے جان و مال کو امن نہ ملے اور فرائض مذہبی کے ادا کرنے کی اجازت نہ ہو ۔ مگر اس حالت میں بھی اسلام نے کیا عمدہ طریقہ ایمان داری کا بتایا ہے کہ جو لوگ اس ملک میں جہاں بطور رعیت کے رہتے ہوں ۔ یا امن کا علانیہ یا ضمناً اقرار کیا ہو اور گو صرف بوجہ اسلام اُن پر ظلم ہوتا ہو تو بھی ان کو تلوار پکڑنے کی اجازت نہیں دی ۔ یا اس ظلم کو سہیں یا ہجرت کریں ۔ یعنی اس ملک کو چھوڑ کر چلے جاویں ہاں جو لوگ خود مختار ہیں اور اس ملک میں امن لیے ہوئے یا بطور رعیت کے نہیں ہیں بلکہ

دوسرے ملک کے باشندے ہیں ۔ ان کو ان مظلوم مسلمانوں کے بچانے کو جن پر صرف اسلام کی وجہ سے ظلم ہوتا ہے یا ان کے لیے امن اور ان کے لیے ادائے فرض مذہبی کی آزادی حاصل کرنے کو تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے ۔ لیکن جس وقت کوئی ملکی یا دنیوی غرض اس لڑائی کا باعث ہو اس کو مذہب اسلام کی طرف نسبت کرنے کی کسی طرح اسلام اجازت نہیں دیتا ۔

یہی بات ہے جس پر اسلام نے تلوار پکڑنے کی اجازت دی ہے یہی لڑائی ہے جس کے کرنے کی ترغیب دی ہے ۔ یہی لڑائی ہے جس کا نام جہاد رکھا ہے ۔ یہی لڑائی ہے جس کے مقتولوں کو روحانی ثواب کا وعدہ دیا ہے ۔ یہی لڑائی ہے جس کے لڑنے والوں کی فضیلتیں بیان ہوئی ہیں ۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس قسم کی لڑائی نا انصافی اور زیادتی ہے ؟ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ لڑائی اخلاق کے برخلاف ہے ، کون کہہ سکتہ ہے کہ یہ لڑائی قانون قدرت انسان کی فطرت کے مخالف ہے ۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اس لڑائی کا حکم خدا کی مرضی کے برخلاف ہے کون کہہ سکتا ہے کہ اس حالت میں بھی لڑائی کا حکم نہ ہونا بلکہ دوسرا گال پھیر دینا خدا کی مرضی کے مطابق ہوگا ۔

لڑائی شروع ہونے کے بعد تلوار ہر ایک کی دوست ہوتی ہے ۔ اس میں بجز اس کے کہ دشمنوں کو قتل کرو ، لڑائی میں بہادری کرو ، دل کو مضبوط رکھو میدان میں ثابت قدم رہو ۔ فتح کرو یا مارے جاؤ اور کچھ نہیں کہا جاتا یہی قرآن نے بھی کہا ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص اس موقع اور محل کو جس کی نسبت قرآن میں لڑنے والوں کے دلوں کو مضبوط کرنے کی آیتیں نازل ہوئی ہیں چھوڑ کر ان آیتوں کو عموماً خون خواری اور خون ریزی پر منسوب کرے ۔ جیسا کہ اکثر نادان عیسائیوں نے کیا ہے نہ نہ

خود اس کا قصور ہوگا نہ اسلام کا ۔

لڑائی میں بھی جو رحم قانون قدرت کے موافق ضرور ھے اسلام نے اس میں بھی فرو گذاشت نہیں کیا عورتوں کو، بچوں کو، بوڑھوں کو جو لڑائی میں شریک نہ ہوئے ہوں ان کو قتل کرنے کی ممانعت کی ۔ عین لڑائی میں اور صف جنگ میں جو مغلوب ہو جاوے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی ۔ صلح کو معاہدہ امن کو، قبول کرنے کی رغبت دلائی ۔ باغ کو، کھیتوں کو جلانے کی ممانعت کی قیدیوں کو احسان رکھ کر یا فدیہ لے کر چھوڑ دینے کا حکم دیا ۔ نہایت ظالمانہ طریقہ جو لڑائی کے قیدیوں کو عورت ہوں یا مرد غلام اور لونڈی بنا لینے کا تھا اس کو معدوم کیا ۔ اس سے زیادہ لڑائی کی حالت میں انصاف اور رحم کیا ہو سکتا ھے ہاں یہ سچ ھے کہ مسلمانوں نے اس میں سے کسی کی بھی پوری تعمیل نہیں کی ۔ بلکہ برخلاف اس کے بے انتہا ظلم و ستم کیے ۔ مگر جب کہ وہ اسلام کے حکم کے برخلاف تھے تو اسلام کو اس سے داغ نہیں لگ سکتا ۔ وہ بھی تو مسلمانوں ھی میں سے تھے جنھوں نے عمرؓ کو، عثمانؓ کو، علیؓ کو، حسینؓ کو ذبح کر ڈالا تھا ۔ کعبہ کو جلایا تھا ۔ پس ان کے کردار سے اسلام کو کیا تعلق ھے ۔

مشرکین مکہ نے ان لوگوں پر جو مسلمان ہو گئے تھے صرف اسلام کی عداوت سے اور خود رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر بہت سے ظلم کیے تھے اور تکلیفیں پہنچائی تھیں قتل کے درپے تھے ۔ یہاں تک کہ ایک دفعہ مسلمانوں نے حبشہ میں جا کر پناہ لی اور آخرکار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور سب مسلمان مکہ کو چھوڑ کر مدینہ چلے آئے پھر انہوں نے وہاں بھی تعاقب کرنا چاہا اور مکہ میں حج کے آنے سے روکا لڑائی پر آمادہ ہوئے ۔ تب اسلام نے بھی ان سے لڑنے کا حکم دیا ۔ پس جس قدر احکام قتل

مشرکین کے ھیں وہ سب آنھی لڑنے والوں سے متعلق ھیں وہ بھی اسی
وقت تک که فتنه و فساد رفع ھو جاوے جیسے خود خدا نے فرمایا
که ''و قاتلوا ھم حتی لا تکون فتنة و یکون الدین لله''
امام فخر الدین رازی نے تفسیر کبیر میں لکھا ھے که مشرکین کا
فتنه یه تھا که وہ مکه میں مسلمانوں کو مارتے تھے اور ایذا دیتے
تھے - تنگ ھو کر مسلمان حبشه کو چلے گئے - پھر بھی وہ برابر
ایذا اور تکلیف دیتے رھے - یہاں تک مسلمان مدینه میں ھجرت کر گئے
اور مشرکین کی غرض ایذاؤں اور تکلیفوں سے یه تھی که مسلمان اپنا
اسلام چھوڑ کر پھر کافر ھو جاویں - اس پر یه آیت نازل ھوئی اور
اس کے معنی یه ھیں که کافروں سے لڑو جب تک که ان پر غالب
ھو جاؤ - تاکه وہ تم کو تمھارے دین سے پھیرنے کے لیے ایذا نه
دے سکیں اور تم شرک میں نه پڑو -

''یکون الدین لله'' کا فقرہ بھی انھی آیتوں کے ساتھ ھے
جو مشرکین عرب کے حمله کے رفع کرنے کو لڑنے کی بابت نازل
ھوئی ھیں - اس کے یه معنی سمجھنے که اتنا لڑنا چاھیے که اسلام کے
سوا کوئی دین نه رھے یه تو محض نادانی کی بات ھے جو سلف سے
آج تک نه کبھی ھوئی نه ھونے کی توقع ھو سکتی ھے - اس کے
معنی صاف صاف یه ھیں که اس قدر لڑنا چاھیے که الله کے دین کے
بجا لانے میں جو کافر حرج ڈالتے ھیں وہ نه رھے اور الله کے لیے
دین ھو جاوے که مسلمان خدا کے لیے اس کو بے ایذا کے
بجا لا سکیں -

نفخ صور کی حقیقت

یه مضمون قرآن مجید میں بہت جگه به تبدل الفاظ آیا هے ۔
سوره انعام میں هے '' یوم ینفخ فی الصور '' (۷۳) سورۂ کہف
میں هے '' و نفخ فی الصور فجمعنا هم جمعہا '' (۹۹)
سورۂ طٰهٗ میں هے '' یوم ینفخ فی الصور و نحشر المجرمین
یومئذ رزقاً '' (۱۰۳) سورۂ مومنون میں هے ''یوم ینفخ فی الصور
ففزع من فی السموات و من فی الارض '' (۸۹) سورۂ یٰسن میں هے
'' و نفخ فی الصور فاذا هم من الاجداث الیٰ ربهم
ینسلون '' (۵۱) سورۂ زمر میں هے '' و نفخ فی‌الصور فصعق
من فی السموات و من فی الارض'' (۶۸) سورۂ ق میں هے '' و نفخ
فی الصور ذالک یوم الوعید '' (۱۹) سورۂ الحاقه میں هے
'' فاذا نفخ فی الصور نفخه واحدة '' (۱۳) سورۂ نباء میں هے
'' یوم ینفخ فی‌الصور فتاتون افواجا'' (۱۸) سورۂ مدثر میں هے
'' فاذا نقر فی الناقور فذالک یومئذ یوم عسیر'' (۸) ۔

اس میں کچھ شک نہیں که تمام آیتیں قیامت کے حال سے
متعلق هے اور ان میں اس دن کا ذکر هے جب که تمام دنیا
الٹ پلٹ اور درهم برهم هو جائے گی مگر ابوعبیده کا قول هے که صور
جمع صورة کی هے اور اس سے مراد مردوں میں روح پھونکنے سے هے
اگر اس رائے کو تسلیم کیا جاوے تو ان آیتوں میں سے اکثر جگه
صور کے لفظ کے متعارف معنوں کے لینے کی ضرورت باقی نہیں رهتی
مگر هم تسلیم کرتے هیں که ان سب آیتوں میں صور کے لفظ سے
وهی آله مراد هے جس کو بھونپو ، نرسنگھا ، سنکھ ، ترئی ، قرنہ

ترم ، بگل ، کہتے ہیں اور جس میں پھونکنے سے نہایت سخت و شدید آواز نکلتی ہے ۔

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نہایت قدیم زمانہ میں یعنی حضرت موسیٰ کے وقت سے بھی پیش تر لڑائی کے لیے لوگوں کو جمع کرنے کو آگ جلانے کا رواج تھا ۔ پہاڑوں پر اور اونچے مقامات پر آگ جلاتے تھے اور گویا وہ پیغام تھا کہ سب آکر جمع ہو گویا وہ علامت حشر لشکر کی تھی اب بھی بعض بعض پہاڑی قوموں میں یہ رسم پائی جاتی ہے ۔

لڑائی کے میدان میں غولوں کے کسی خاص طرف جمع ہونے یا حملہ کرنے کے لیے محشور کرنے کا حکم پہنچانے میں دقت پڑتی ہوگی ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصریوں نے اس کام کے لیے مشعلوں کا جلانا اور مشعلوں کی روشنی کے ذریعہ سے لڑائی کے میدان میں غولوں کا حکم پہنچانا ایجاد کیا ۔

غالباً دن کو مشعلوں سے بخوبی کام نہ نکلتا ہوگا ۔ اس لیے ایک ایسی چیز کی تلاش کی ضرورت پیش آئی جس کی بہت بڑی آواز ہو اور وہ آواز لڑائی کے میدان میں حکم بھیجنے کا ذریعہ ہو مصری ہی اس کے موجد ہوئے اور انھوں نے دریائی جانوروں کی ھڈی کے خول سے جس میں مثل گھونگے کے پیچ در پیچ ہوتے تھے اور جس میں پھونکنے سے نہایت سخت و شدید آواز نکلتی تھی ۔ یہ کام لینا شروع کیا چنانچہ اب تک ہندو اسی کا استعمال کرتے ہیں جو سنکھ کے نام سے مشہور ہے ۔

بنی اسرائیل جب مصر میں تھے تو انھوں نے مصریوں سے اس کو اخذ کیا تھا اور جب وہ جنگل میں آوارہ و پریشان ہوئے اور پہاڑی اور جنگلی ملک میں دریائی جانوروں کے خول میسر نہ تھے انھوں نے صحرائی جانوروں خصوصاً مینڈھے یا دنبہ یا پہاڑی

بکرہ کے سینگوں سے جو ٹیڑھے اور پیچ دار ہوتے تھے اور جن میں پھونکنے سے ویسی ہی سخت شدید آواز نکلتی تھی یہ کام لینا شروع کیا - صور کے معنٰی قرن یعنی سینگ کے ہیں - بعد اس کے جب زمانے نے ترقی کرنا شروع کیا تو اس کو اور اشیاء مثل چاندی ، پیتل اور تانبے وغیرہ سے اور نہایت عجیب و پیچدار طور سے بنانے لگے -

توریت سفر خروج باب دہم میں لکھا ہے کہ خدا تعالٰی نے حضرت موسٰی کو حکم دیا کہ تو اپنے لیے چاندی کے دو قرنا بنا جب تو ان دونوں کو بجاوے تو تمام لوگ خیمہ کے دروازہ پر جمع ہو جایا کریں اور جب ایک کو بجاوے تو بنی اسرائیل کے سردار تیرے پاس آ جایا کریں اور جب زور سے بجائی جاوے تو جن کے خیمے جانب مشرق ہوں وہ کوچ کرنا شروع کریں اور دو دفعہ زور سے بجائی جاوے تو جن کے خیمے جنوب کی جانب ہوں وہ کوچ کرنا شروع کریں اور جب سب کو ایک جگہ ٹھہرانا مقصود ہو تو دھیمی آواز سے بجایا جاوے - اگر اپنے ملک میں اپنے دشمن سے جس نے تم پر زیاتی کی ہے لڑنے کو جاؤ تو قرنا کو بہت زور سے بجاؤ اور خوشی کے دنوں میں اور عیدوں کے دن اور ہر مہینے کے شروع میں قربان گاہوں میں بجایا کرو اور ہارون کی اولاد اس کو بجایا کرے -

یرمیاہ اور عہد عتیق کی اور کتابوں سے پایا جاتا ہے کہ شہروں اور ملکوں سے لڑائی کے لیے لوگوں کو جمع کرنے کو قرنا بجائی جاتی تھی چناں چہ یرمیاہ نبی کی کتاب میں لکھا ہے کہ ''علم را در زمیں برپا داربد کرنا را در میان طوائف بنوازید در برابرش اقوام را زبدہ نمائید و بر ضدش ممالک آرا راط و متی و اشکناز را آواز دھید و بر خلافش سرداراں را نصب نمودہ اسپ ہا را مثل ملخ بر آورید'' (باب ۵۱ ورس ۲۷) -

اور ایک مقام میں لکھا ھے کہ ، در یہوداہ اخبار نمودہ و در اور شلیم مسموع گردانیدہ بگوئید کہ در زمین قرنا را بنوازید بآواز بلند ندا کردہ بگوئید کہ جمع آیند تا آنکہ در شہر ھائے مشید در آئیم ،، باب ۴ ورس ۵) -

یہودیوں نے اپنے خیال میں خدا تعالیٰ کے پاس بھی فرشتوں کی فوج کا ھونا اور اس میں درجہ بدرجہ سرداروں کا ھونا تسلیم کیا تھا اور اسی خیال سے فوج میں کام لینے کو فرشتوں کے پاس بھی صور یا قرنا کا ھونا خیال کیا اور صور پھونکنے والے فرشتے قرار دیے جن میں سب کا سردار اسرافیل فرشتہ ھے -

عیسائیوں نے بھی اس خیال میں یہودیوں کی پیروی کی یوحنا حواری اپنے مشاھدات میں لکھتے ھیں کہ انھوں نے تین فرشتوں کو ترئی پھونکنے پر متعین دیکھا - (باب ۸ ورس ۱۳) -

یہودی اور عیسائی دونوں حشر اجساد کے اور سب مردوں کے ایک جگہ جمع ھونے کے قائل تھے اس حشر اور اجتماع کے لیے اسی خیال کے مطابق جس طرح وہ لوگوں کو جمع کیا کرتے تھے انھوں نے صور کا پھونکا جانا تصور کیا اشعیاہ نبی کی کتاب سے یہ خیال کہ قیامت کے شروع میں صور پھونکی جاوے گی جا بجا پایا جاتا ھے اور سینٹ پال نے اپنے پہلے خط کے باب پندرھویں میں جو کارنتھیوں کو لکھا ھے اس خیال کو بہ خوبی ظاھر کیا ھے - جہاں لکھا ھے کہ ،، ھم سب ایک دم میں ایک پل مارنے میں پچھلی ترئی پھونکنے کے وقت مبدل ھو جاویں گے کہ ترئی پھونکی جاوے گی اور مردے اٹھیں گے اور ھم مبدل ھو جاویں گے -

ھمارے ھاں کے علماء نے حسب عادت اپنے اس امر میں یہودیوں کی پیروی کی ھے اور نفخ صور کے لغوی معنی لیے ھیں اور جب انھوں نے لغوی معنی لیے تو ضرور ھوا کہ صور کو

بمشکل بعینه موجود اور اس کے بجانے کے لیے فرشتے قرار دیں ۔
بعض بزرگوں نے یہاں تک یہودیوں کی پیروی کی ھے کہ جس طرح
توریت میں لکھا ھے کہ خدا نے موسیٰ کو چاندی کی دو صوریں
بنانے کا حکم دیا تھا انھوں نے بھی صور کو جوڑا قرار دیا ھے کہ
ایک کے بجانے سے ایک طرح کی اور دونوں کو ساتھ بجانے سے
دوسری طرح کی آواز نکلے گی اور اس پر حاشیہ یہ چڑھایا کہ صور
میں بقدر تعداد ارواحوں کے چھید ھیں جیسے بانسری میں ھوتے ھیں
اور جب مردوں کو زندہ کرنے کے لیے صور پھونکی جاوے گی تو
ارواحیں صور کے چھیدوں میں سے نکل پڑیں گی (دیکھو تفسیر کبیر
سورۂ مدثر آیت ۸) ۔

مگر قرآن مجید میں جس طرح تنزہ ذات باری کا اور اس کے
کاموں کا بیان ھے وہ اس قسم کے خیالات سے کلیۃً مانع ھے ۔ نفخ صور
صرف استعارہ ھے بعث و حشر کا اور تبدل حالت کا جس طرح لشکر
میں صور بجنے سے سب مجتمع ھو جاتے ھیں اور لڑنے کو کھڑے
ھو جاتے ھیں اور گروہ در گروہ آ موجود ھوتے ھیں اسی طرح
بعث و حشر میں ارادۃ اللہ سے جس طرح کہ اُس نے قانون قدرت میں
مقرر کیا ھوگا وقت موعود پر سب لوگ اُٹھیں گے اور جمع ھو
جاویں گے ۔ اُس حالت نفخ صور سے استعارہ کیا گیا ھے پس اس
آیت سے یا قرآن مجید کی اور آیتوں سے یہ بات کہ فی الواقع کوئی
صور بمعنی متعارف موجود ھے یا موجود ھوگی اور فی الواقع وہ مثل
صور متعارفہ کے پھونکنے کے پھونکی جاوے گی اور فی الواقع اس کو
فرشتے لیے ھوں گے اور وہ اس کو پھونکیں گے ثابت نہیں ۔

گو کہ تمام علمائے اسلام صور کو ایک شے موجود فی الخارج
اور اس کے لیے پھونکنے والے فرشتے یقین کرتے ھیں اور عموماً
مسلمانوں کا اعتقاد یہی ھے مگر بعض اقوال اُنھی علماء کے ایسے پائے

جاتے ھیں جن میں صاف بیان ھے کہ نفخ صور صرف استعارہ اور تمثیل ھے ۔ تفسیر کبیر میں سورۃ طٰہ کی تفسیر میں لکھا ھے کہ واللہ تعالٰی یعرف الناس من امور الآخرۃ بامثال ماشوھد فی الدنیا و من عادۃ الناس النفخ فی البوق عند الاسفار و فی العساکر (طٰہ) ۔

ان النفخ فی الصور استعارۃ والمراد منۃ البعث والحشر (مومنون) ۔ یعنی اللہ تعالٰی لوگوں کو آخرت کی باتیں اُن چیزوں کی مثالوں سے بتلاتا ھے جو دنیا میں دیکھی جاتی ہیں اور لوگوں کی عادت ھے کہ کوچ کے وقت اور لشکروں میں بھونپو یعنی بوق یعنی صور بجاتے ھیں اور سورۂ مومنوں کی تفسیر میں لکھا ھے کہ یجوزان یکون تمثیلاً لدعاء الموتی فان خروجھم من قبورھم کخروج الجیش عند سماع صوت الالۃ (نمل) یعنی ۔ نفخ فی الصور استعارہ ھے اور اس سے مراد بعث و حشر ھے ۔ سورۂ نمل کی تفسیر میں لکھا ھے کہ جائز ھے کہ یہ تمثیل ھو مردوں کو بلانے کی ۔ بے شک اُن کا اپنی قبروں میں سے نکلنا لشکر کے نکلنے کی مانند ھے جب کہ وہ صور کی آواز سنتے ھی نکل کھڑا ھوتا ھے ۔ پس جن عالموں کی یہ رائے ھے وہ بھی مثل ھمارے نہ صور کے لغوی معنی لیتے ھیں اور نہ صور کے وجود فی الخارج کو مانتے ھیں اور نہ اس کے وجود کی اور نہ اس کے پھوکنے والوں کی ضرورت جانتے ھیں ۔

معاد کے حالات حقیقت کی روشنی میں

معاد کا ذکر قرآن مجید میں جا بجا آتا ہے مگر یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جب تک پورا سلسلہ اُس کا بیان نہ ہو خیال میں نہیں آتا اور نہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ قرآن مجید میں جو کچھ اُس کی نسبت بیان ہوا ہے اُس کا کیا منشاء ہے۔ پس مناسب ہے کہ ہم اس مقام میں اُس پر بقدر امکان بحث کریں مگر ان مطالب پر بحث کرنے سے پہلے اس بات کا بیان کرنا ضرور ہے کہ ان مسائل پر بحث کرنے کی نسبت اگلے عالموں نے کیا کہا ہے قاضی ابو الولید ابن رشد نے اپنے رسائل میں لکھا ہے کہ "شرع کا مقصود علم حق اور علم حق کی تعلیم ہے اور تعلیم کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک کسی شے کا خیال کرنا (۲) دوسرے اُس پر یقین کرنا جس کو اہل علم تصور اور تصدیق سے تعبیر کرتے ہیں۔

تصور کے دو طریق ہیں: (۱) یا تو خود اُسی شے کو تصور کرنا ہے (۲) یا اُس کی مثال کو تصور کرنا ہے اور تصدیق کے طریق جو انسانوں میں ہیں وہ تین ہیں (۱) برہانی یعنی دلائل قطعی کے سبب سے یقین کرنا (۲) جدلی یعنی مخالفانہ اور مخاصمانہ دلیلوں کے ٹوٹ جانے کے بعد یقین لانا۔ (۳) خطبی یعنی ایسی باتوں سے جن سے انسان کے دل اور وجدان قلبی کو تسکین ہو جاوے اُس پر یقین لانا۔

اکثر آدمی ایسے ھیں جن کو دلائل خطبیہ یا جدلیہ سے تصدیق حاصل ھوتی ھے اور دلائل برھانیہ خاص چند آدمیوں کے سمجھنے کے لائق ھوتی ھیں ۔ شرع کا مقصود سب سے اول عام لوگوں کو سمجھانا ھے اور خواص سے بھی غافل نہ ھوتا ۔ بس شرع نے تعلیم کے لیے مشترک طریقہ اختیار کیا ھے اور اُس کے اقوال چار طرح پر ھیں ۔

اول یہ کہ ۔ جن امور کی نسبت وہ کہے گئے ھیں اُن کے تصور اور تصدیق دونوں پر یقین کرنا ضرور ھے گو کہ ان کی دلیلیں خطبیہ ھوں یا جدلیہ اور جو نتیجے اُن سے نکالے ھیں وھی نتیجے بعینہا مقصود ھیں بطور تمثیل کے نہیں کہے گئے ھیں ۔ ابن رشد فرماتے ھیں کہ ایسے اقوال کی تاویل کرنی نہیں چاھیے اور جو شخص اُن سے انکار کرے یا اُن کی تاویل کرے وہ کافر ھے ۔

دوم یہ کہ ۔ جو اقوال بطور مقدمات کے کہے گئے ھیں گو کہ اُن کی صرف شہرۃ ھی ھو اور گو کہ وہ مظنون ھی ھوں مگر اُن پر یقین کرنا لازمی ٹھہرا ھو اور نتیجے جو اُن سے نکالے ھوں وہ بطور مثال اُن نتیجوں کے ھوں جو مقصود ھیں ۔ ابن رشد فرماتے ھیں کہ صرف اُن مثالی نتیجوں کی نسبت البتہ تاویل ھو سکتی ھے ۔

سوم یہ کہ ۔ جو نتیجے اُن اقوال سے نکالے گئے ھیں وھی بعینہا مقصود ھیں اور جو اُن کے مقدمات بیان ھوئے ھیں وہ مشہور ھوں یا مظنون مگر اُن پر یقین کرنا لازمی نہ ٹھہرا ھو تو اُن نتائج میں بھی تاویل نہیں ھو سکتی البتہ صرف اُن مقدمات میں تاویل ھو سکتی ھے ۔

چہارم یہ کہ ۔ جو مقدمات اُس میں بیان ھوئے ھیں وہ صرف مشہور ھوں یا مظنون اور ان پر یقین کرنا بھی لازمی نہ

ٹھہرا ہو اور جو نتیجے اُن سے نکالے گئے ہیں وہ بطور مثال اُن نتیجوں کے ہوں جو مقصود ہوں ان میں تاویل کرنا خاص لوگوں کا کام ہے اور عام لوگوں کا فرض ہے کہ وہ بلا تاویل کے اُن کو ویسا ہی مانتے رہیں۔ (انتہیٰ ملخصاً)

ہم کو افسوس ہے کہ اس عالم مصنف نے ان چاروں قسموں میں سے کسی قسم کی مثال نہیں دی جس سے شبہ ہوتا ہے کہ یہ صرف فرضی اور عقلی تقسیم ہے اور کوئی مثال شرع میں اُس کے مناسب موجود نہیں ہے۔ علاوہ اس کے نہایت خامی اس بیان میں یہ ہے کہ قول شارع میں خواہ وہ آیت قرآن مجید کی ہو یا کوئی حدیث رسول کی اُس میں اس بات کا قرار دینے والا کون ہے کہ اُس کے مقدمات ایسے ہیں جن پر یقین کرنا ضروری ہے یا اُس کے بر خلاف ہیں یا اُس کے نتیجے وہی بعینہا مقصود بالذات ہیں یا وہ تمثیل ہیں نتائج مقصود بالذات کی اگر اُس کے قرار دینے والے یہی ہماں شماں ہوں تو یہ تمام تقریر اور تقسیم فضول ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ مثلاً زید نے شارع کے ایک قول کو جس قسم کا ٹھہرایا ہے لازم نہیں ہے کہ عمرو بھی اُس کو اُسی قسم کا ٹھہراوے۔

اس کے بعد ابن رشد فرماتے ہیں کہ آدمی تین قسم کے ہیں (۱) ایک وہ جو مطلقاً تاویل کرنے کی لیاقت نہیں رکھتے وہ تو خطبیون ہیں یعنی دل کو تسلی دینے والی باتوں پر یقین لانے والے اور اسی قسم کے لوگ بہت کثرت سے ہیں۔ (۲) دوسرے جدلی ہیں جو بالطبع یا بطریق عادت مخالفانہ اور مخاصمانہ دلیلوں کے ٹوٹ جانے کے بعد یقین لاتے ہیں۔ (۳) تیسرے اہل تاویل حقہ یقینیہ ہیں اور وہ برھانیون صاحب علم و حکمت ہیں۔ مگر برھانیون جو تاویل کریں اُس کو اُن پہلی دو قسموں کے سامنے بیان کرنا نہیں چاہیے اور اگر یہ

تاویلیں اُن لوگوں کے سامنے بیان کی جاویں جو اس کے اہل نہیں ہیں تو بیان کرنے والے اور سننے والے دونوں کو کفر تک پہنچا دیتی ہیں ۔ کیوں کہ تاویل کرنے والے کا مقصود ظاہری معنوں کو باطل کرنے اور تاویلی معنوں کے ثابت کرنے کا ہوتا ہے پس جب عام آدمیوں کے نزدیک جو صرف ظاہری بات کو سمجھ سکتے ہیں ظاہری معنی باطل ہو گئے اور تاویلی معنی اُس کے نزدیک ثابت نہ ہوئے کیوں کہ اُن کے سمجھنے کی اس کو عقل نہ تھی پس اگر یہ بات ایسے اقوال کی نسبت تھی جو اصول شرع میں داخل ہیں تو کفر تک نوبت پہنچ گئی ۔ پس ابن رشد فرماتے ہیں کہ تاویلات کا عام لوگوں میں ظاہر کرنا یا عام لوگوں کی تعلیم کے لیے جو کتابیں ہیں اُن میں لکھنا نہیں چاہیے اور اُن کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ خدا کی باتیں ہیں خدا ہی ان باتوں کی حقیقت خوب جانتا ہے ۔ لا یعلم تاویلہ الا اللہ ۔ (انتہٰی ملخصاً)

اس کے بعد ابن رشد اسی قسم کی تاویلوں ہی کو عام لوگوں پر ظاہر کرنے کو منع نہیں فرماتے بلکہ ہر چیز کی حقیقت کو جو عام لوگوں کے سوائے راسخین فی العلم کی سمجھ سے باہر ہے ظاہر کرنے کو منع کرتے ہیں چناں چہ وہ لکھتے ہیں کہ اسی کی مانند جواب سوالات امور غامضہ کے ہیں جو جمہور کے سمجھنے کے لائق نہیں ہیں جیسے کہ خدا نے فرمایا ہے و یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ان باتوں کو بھی غیر اہل پر بیان کرنے والا کافر ہے ۔ کیوں کہ وہ لوگوں کو کفر کی طلب بلاتا ہے خصوصاً جب کہ تاویلات فاسدہ اصول شریعت میں ہونے لگیں جیسے کہ ہمارے یعنی ابن رشد کے زمانہ میں لوگوں کو یہ بیماری لگ گئی ہے ۔ (انتہٰی ملخصاً)

نتیجه اس تقریر کا یہ ھے کہ کوئی بات بھی شریعت کی جو بیان حقیقت یا تاویلات کی قسم سے ھو سوائے راسخین فی العلم کے کسی کے سامنے بیان نہ کی جاوے جس قسم کے لوگوں کو ابن رشد نے راسخین فی العلم میں قرار دیا ھے اس زمانہ میں تو ویسا شخص کوئی نہیں ھے بلکہ اگلے زمانہ میں بھی دو ایک کے سوا کوئی نہ تھا پس ضرورةً لازم آتا ھے کہ تمام مقدم باتیں شریعت کی بطور ایک معما و چیستاں یا مثل راز فریمشن کے غیر معلوم رھنی چاھئیں ۔

اگر ھمارا مذھب اسلام ایسا ھو کہ اس کے اصول لوگوں کو نہ سمجھا سکیں جو اُن کو سمجھنا چاھتے ھیں یا اُن لوگوں کی تشفی نہ کر سکیں جن کے دل میں شبہات پیدا ھوئے ھیں بلکہ اُن سب کو اس پر مجبور کریں کہ ان باتوں کو اسی طرح مان لو تو ھم اپنے مذھب کی صداقت فی نفسہٖ اور بمقابلہ دیگر مذاھب غیر حق کے کیوں کر ثابت کر سکتے ھیں ۔ ایک عیسائی کہتا ھے کہ تثلیث کا مسئلہ کہ تین تین بھی ھیں اور ایک بھی ھیں ایک الٰہی مسئلہ ھے ۔ اس پر بے سمجھے یقین کرنا چاھیے پس اگر ھم مذھب اسلام کے بہت سے مسئلوں کی نسبت ایسا ھی کہنا قرار دیں تو کیا وجہ ھے کہ اس کی تکذیب اور اس کی تصدیق کریں ۔

ایک اور بات غور کے لائق ھے کہ جب کسی کے دل میں مذھب اسلام کے کسی مسئلہ کی نسبت شک پیدا ھوا خواہ وہ عالم ھو یا جاھل اور ھم اُس کی حقیقت یا تصریح یا تاویل بیان کر کے اُس کے دل کے شبہ کو تو رفع نہ کریں اور بعوض اس کے کہیں کہ تم راسخین فی العلم میں نہیں ھو بلا تفتیش اس کو تسلیم کرو اور اسی پر یقین رکھو تو اس کا ایمان ایسا رھے گا جس کا اثر حلق سے نیچے نہ اترے گا اُس کی زبان کہے گی ھاں اور دل کہے گا ناہ

علاوہ اس کے یقین ایسی چیز نہیں کہ کسی کے کہہ دینے سے آجاوے بلکہ یقین ایک امر اضطراری ہے کہ جب تک وہ شبہ جس نے یقین میں خلل ڈالا ہے نہ مٹ جاوے یقین آ ہی نہیں سکتا ۔

اصل بات یہ ہے کہ دنیا میں عالم ہوں یا جاہل دو قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جو دل سے تمام باتوں پر جو اسلام میں ہیں اور گو وہ کیسی ہی خلاف عقل اور خلاف سمجھ اور محال و نا ممکن ہوں بلکہ خلاف واقع سب پر یقین رکھتے ہیں اور اس قسم کے لوگوں کے لیے کسی قسم کی دلیل کی ضرورت نہیں دوسرے وہ جن کو اُن باتوں پر شبہ ہے یا اُن کا وقوع غیر ممکن سمجھتے ہیں یا اُن کے غلط ہونے پر صحیح یا غلط دلیلیں رکھتے ہیں بلا لحاظ اس بات کے کہ وہ منجملہ راسخین فی العلم ہیں یا نہیں اور عالم ہیں یا جاہل اُن کے سامنے ہر ایک چیز کی جو اسلام میں ہے اُس کی حقیقت اور ہر ایک امر قابل تاویل کی تاویل بیان کرنی فرض ہے اور جو اُس کے بیان کی قدرت رکھتا ہے اور بیان نہیں کرتا وہ کافر ہے ۔ اُسی دلیل سے جس دلیل سے کہ ابن رشد نے حقیقت بیان کرنے والوں اور تاویل کی تصریح کرنے والوں کو کافر بتایا ہے ۔

ہم فرض کر لیں کہ اُن مشککین کو اس قدر لیاقت نہیں ہے کہ وہ اُن حقیقتوں اور تاویلوں کو سمجھیں مگر اتنی بات تو ان پر ثابت ہوگی کہ اس کے لیے دلیلیں اور اس کی صداقت کے ثبوت کے لیے وجوہاتیں اور اس کی حقیقت کے لیے بیانات ہیں مگر ہم اُن کو سمجھ نہیں سکتے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ ان کے سمجھانے کا جو فرض ہم پر تھا اس کو بلا شبہ ہم ادا کریں گے ۔ بہت لوگوں نے پیغمبروں کی نصیحتوں کو نہیں سمجھا مگر پیغمبر اس خیال سے کہ وہ ان کے سمجھنے کے لائق نہیں ہیں نصیحتوں کے سمجھانے سے باز نہیں رہے بلکہ طرح طرح سے سمجھایا اور کوشش کی کہ ان کو

آن کے سمجھنے کے لائق کریں ۔

اس خوف سے کہ ان لوگوں کے نزدیک جب ظاھری معنٰی باطل ھو جاویں گے اور اصل حقیقت یا تاویل کے سمجھنے کے لائق نہ ھونے کے سبب وہ اس کو نہ سمجھیں گے تو اصول شرع سے منکر ھو جاویں گے اور کفر تک نوبت پہنچا دیں گے ۔ ھم کو حقیقت اور صداقت کے بیان سے باز نہیں رھنا چاھیے اگر یہ الزام صحیح ھو (کما نسب بعض اخلائی الی) تو قرآن مجید بھی بایں ھمہ خوبی اس الزام سے بری نہیں رہ سکتا ۔ خود حق تعالیٰ فرماتا ھے ۔ یھدی بہ کثیراً و یضل بہ کثیرا ۔

تاویلات فاسدہ بھی اگر ھوں تو کچھ نقصان نہیں پہونچا سکتیں اس لیے کہ جو چیز غلط ھے اس کی غلطی بہت دیر پا نہیں ھو سکتی دوسروں کو اس کی غلطی بیان کرنے کا اور غلط کو صحیح کرنے کا موقع ملتا ھے اور اگر وہ بیان ھی نہ کی جاویں تو سچ بات کے ظاھر ھونے کا موقع ھی نہیں ھوتا ۔

ھاں یہ بات سچ ھے کہ بہت سے حقائق ایسے ھیں جن پر انسان کو یقین کرنے کے لیے دلیل ھے مگر آن کی حقیقت جاننا انسان کی فطرت سے خارج ھے مگر اس قسم کے حقائق ھمارے استدلال میں کچھ نقص ڈالنے والے نہیں ھیں کیوں کہ دلیل سے ثابت ھوتا ھے کہ ان کا جاننا یا سمجھنا انسان کی فطرت سے خارج ھے ۔ اور یہی عدم علم آن کی معرفت کے لیے کمال معرفت ھے ۔

اصل یہ ھے کہ قدیم زمانہ میں جب کہ علماء نے اس قسم کی رائیں لکھیں علم ایک نہایت محدود فرقہ میں تھا جس کو وہ بجز اپنے خاص لوگوں کے اوروں میں شائع کرنا ھی پسند نہیں کرتے تھے اور تمام لوگ اعلیٰ و ادنیٰ علوم کے ادنیٰ ادنیٰ مسائل سے بھی بے بہرہ تھے اور ان کے دل شبہات و تشکیکات سے پاک تھے اور

یہی باعث ہوا کہ اُن علماء نے ایسی رائے قائم کی تھی مگر وہ زمانہ گیا علوم و حکمت اب اس قدر عام ہوگئی کہ ایک بہت بڑا حصہ دنیا کا اُس سے واقف ہوگیا طفل دبستاں بھی اپنے مکتب میں ارسطو اور افلاطون کی غلطیوں کا جہاں جہاں انھوں نے کی ہیں ذکر کرتا ہے ہزاروں آدمی ہر شہر و قصبہ میں ایسے موجود ہیں جو خود کچھ نہیں جانتے مگر بہت سے مسائل علوم و حکمت کے سن سن کر اُن کے کان آشنا ہو گئے ہیں اور اکثرالناس وہ ہیں جن کے دل شبہات و تشکیکات سے مملو ہیں اس زمانہ میں جو ذی علم ہیں اُن کا ایمان بھی حلق کے نیچے تک نہیں ہے منہ سے کہتے ہیں کہ جو کچھ قرآن و حدیث میں آیا ہے اُس پر یقین کرنا چاہیے مگر دل میں شبہات بھرے پڑے ہیں اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ یقین کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ ہونے سے ہوتا ہے پس اب یہ زمانہ ہے کہ جو کوئی بقدر اپنی طاقت کے ان تمام حقائق اور تاویلات کو نہ کھولے اور لومۃ لا یم سے نڈر ہو کر اگلے علماء کی اُن غلطیوں کو جو بمقتضائے اُس زمانہ کے نامکمل علوم اور نامکمل تحقیقات کے حقائق کی بیان حقیقت اور قرآن مجید کی تفسیر میں راہ پا گئی ہیں عام طور سے سب کے سامنے بیان نہ کرے وہ اپنے فرض سے ادا کرنے سے قاصر ہے و من یفعل فھو یودی حق اللہ و حق دینہ و حق اھل دینہ و قومہ و اللہ المستعان ۔

المسئلۃ الاولی

ما الروح ھو جواھر عرض

اس امر کی تنقیح کو کہ روح کا وجود ہے یا نہیں ہم کو اوّلاً اجسام موجود فی العلم پر نظر کرنی چاہیے پس جب ہم اُن پر

غور کرتے ھیں تو ابتدائے نظر میں ان کو دو قسم کے پاتے ھیں۔

ایک بطور تھوے کے کہ وہ جہاں ھیں وھیں ھیں اپنی جگہ سے حرکت نہیں کر سکتے ممکن ھے کہ وہ بے انتہا بڑے ھو جاویں اگر کوئی ایسا سبب جو اُن کے بڑے ھونے کو روکنے والا نہ ھو اس قسم کے اجسام صرف نہایت چھوٹے چھوٹے مشابہ اجزاء سے بنے ھوئے ھیں اور اُس کے ھر ایک جزو میں وھی اوصاف ھیں جو اس کے کل میں ھیں جیسے پتھر اور لوھا۔ اگر اُن میں سے کوئی ٹکڑا توڑ لیں تو اُس میں بھی وھی اوصاف ھوں گے جو اُس کل میں ھیں اور جب کہ وہ بالکل خالص بغیر کسی ملاوٹ کے ھو تو اُس میں ایک سی طرح کے پرت ھوں گے۔

دوسری قسم کے اجسام ایسے ھیں کہ اُن کا جسم باختلاف اُن کی انواع کے ایک معین حد تک بڑا ھوتا ھے اور اس کے اجزا غیر متشابہ اور مختلف الالوان ھوتے ھیں اور ان میں باریک باریک رگیں اندر سے خالی مثل نلی کے ھوتی ھیں جن میں بہنے والا مادہ پھرتا رھتا ھے اور اسی طرح الگ الگ پردے بھی ھوتے ھیں جن کے بیچ میں خالی جگہ ھوتی ھے اور پھر کہیں اکٹھے ھو جاتے ھیں اور اس نسا جال کو اُس جسم کے اعضا کہتے ھیں اس لیے پہلی قسم کے اجسام کو اجسام غیر عضویہ اور دوسری قسم کے اجسام کو عضویہ کہتے ھیں۔

اجسام عضوی میں پرت نہیں ھوتے اور اُس کا نمو اُسی قسم کی دوسری چیزوں سے ھوتا ھے اور جب وہ جوان ھو جاتا ھے تو اُس میں مختلف طرح کا بیج پیدا ھوتا ھے۔

غیر عضوی جسم دفعۃً پیدا ھو جاتا ھے جس وقت اس کا مادہ جمع ھو جاوے اور عضوی جسم رفتہ رفتہ نمو پاتا ھے اور جب اُس کے بیج کو بوؤ تو وھی جسم اُس سے پیدا ھوتا ھے جس کا

بیج ہے اور بونے والا جب زمین میں ڈالتا ہے تو جانتا ہے کہ وہ کب پھوٹے گا اور کب اُس میں مادہ چوسنے کی طاقت آوے گی اور اس کے پتے اور ٹہنیاں ھوا میں سے غذا بھی لیتی رھتی ھیں جس کے سبب اُن کا قد بڑھتا ہے اور رنگ بدلتا جاتا ہے ۔

اور ایک فرق ان دونوں جسموں میں یہ ہے کہ جسم عضویہ میں غذا اُن کے اعضاء کے اندر جاتی ہے اور اندرونی غذا سے بیرونی جسم بڑھتا ہے اور جب تک یہ قوت رھتی ہے نمو ھوتا رھتا ہے اور ایک زمانہ کے بعد اُس میں ضعف آ جاتا ہے اور غذا کم ھو جاتی ہے اور نمو نہیں ھوتا اور آخرکار مر جاتا ہے ۔ عضوی جسم کی حالتیں علانیہ بدلتی رھتی ھیں ۔ وہ پیدا ھوتا ہے پھر بڑھتا ہے پھر اُس کا بڑھنا موقوف ھو جاتا ہے پھر بڑھاپے کے سبب گھٹنے لگتا ہے پھر مر جاتا ہے ۔

جسم غیر عضوی پیدا ھوتا ہے اجتماع مادہ سے اور اس طرح بڑھتا ہے کہ اُسی قسم کے اور اجزاء مادی اُس کے اوپر کی سطح پر آ کر جڑتے جاتے ھیں اور اجسام عضویہ کا نمو اندر سے ھوتا ہے اور جسم غیر عضوی کا حجم بے انتہا بڑھ سکتا ہے اگر کوئی امر مانع نہ ھو اور جسم عضوی کا حجم ایک مقداد معین سے زیادہ نہیں بڑھ سکتا ۔

جسم عضوی اور غیر عضوی میں یہ فرق بھی ہے کہ پہلے جسم میں مختلف قسم کا مادہ ھوتا ہے اور دوسری قسم میں صرف ایک قسم کا ۔ اگرچہ اس کے سوا اور بھی اختلافات ھیں مگر مختصر طور پر مقدم اختلافات کو ذیل میں لکھتے ھیں ۔

۱۔ اجسام عضوی کا وجود تناسل سے ھوتا ہے اور غیر عضوی کا جذب و اتحاد سے ۔

۲۔ بقا اجسام عضوی کا محدود ہے اور غیر عضوی کا محدود نہیں ۔

۳- اجسام عضوی کے اجزا کروی شکل پر ہوتے ھیں اور غیر عضوی کے زاویہ کے طور پر -

۴- نمو اجسام عضوی کا منحصر ھے غذا کے اندر جانے پر اور وہ نمو اندر سے باھر کو ھوتا ھے اور غیر عضوی کا اس کے برخلاف ھے اُن کا حجم باھر سے اجزا مل جانے سے بڑا ھو جاتا ھے -

۵- بناوٹ جسم عضوی کی مختلف اجزا سے ھوتی ھے اور جسم غیر عضوی کے اجزائے متحد الصفت سے -

۶- جسم عضوی کی ترکیب اجزا متضاعفہ متحرکہ سے ھوتی ھے اور غیر عضوی کی بسیط -

اس بیان سے ظاھر ھوتا ھے کہ اجسام غیر عضوی میں تمام معدنیات مثل نمک اور پتھر وغیرہ کے اور مٹی کے داخل میں اور اجسام عضویہ میں نباتات اور حیوانات -

مگر نباتات و حیوانات میں جو فرق ھے وہ بہت ظاھر ھے - حیوانات کی بناوٹ میں نباتات کی بناوٹ سے تضاعفات بہت زیادہ ھیں اور حیوان متحرک ھے ایک جگہ سے دوسری جگہ جا سکتا ھے اور وہ مدرک ھے اور ذی اختیار ھے کہ جس کام کو چاھے کرے اور جس کو چاھے نہ کرے اور اُس میں حواس مخصوصہ ھیں کہ اُن کے سبب آواز کو بوؤں کے مزے کو چھونے کو جانتا ھے اور غذا اُس کے پیٹ میں جاتی ھے اور بالتخیص اُس کے پیٹ میں ایک ایسی ھنڈیا ھے جو غذا کو اس طرح پکا دیتی ھے کہ اعضاء کے تغذیہ اور نمو کے لائق ھو جاتی ھے -

نباتات اُس کے برخلاف ھیں وہ جہاں بویا ھے وھاں سے دوسری جگہ نہیں چل سکتا اُس میں حرکت کرنے کی قوت نہیں ھے اور نہ اُس میں اختیار ھے وہ اپنی جڑوں کے ذریعہ سے جو زمین میں ھیں

اور ٹہنیوں اور پتوں کے ذریعہ سے جو ہوا میں ہیں غذا کو جذب
کر لیتا ہے اُس میں کوئی ہنڈیا یا غذا پکانے کی نہیں ہے بلکہ جو
غذا اُس میں جاتی ہے اُسی وقت غذا کے قابل ہوتی ہے ۔

نباتات و حیوانات میں بہت بڑا اختلاف یہ ہے کہ حیوان میں
پٹھوں کا بھی ایک سلسلہ ہے اور نباتات میں نہیں ہے اور یہی
اعصاب جب کہ حیوانات میں ایک مرکز سے تعلق رکھتے ہیں اس
سبب سے حیوان میں قابلیت احساس ہوتی ہے اور یہ بات نباتات میں
نہیں پائی جاتی ۔ علاوہ اس کے حیوانات میں اور بھی جھلیاں اور
پردے اور پے اور عضلے اس قسم کے ہوتے ہیں جو نباتات میں
نہیں ہوتے ۔

ایک عمدہ فرق دونوں میں یہ ہے کہ حیوانات کی غذا اجسام
عضوی سے ہوتی ہے اور نباتات کی غذا اجسام غیر عضوی سے جیسے
پانی اور ہوائیں اور نمک ۔ نباتات کے بننے کا مادہ در اصل ایک
کسیلا مادہ ہوتا ہے اور تحلیل کیمیاوی سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ
مرکب ہے کاربن اور ہائیڈروجن اور آکسیجن سے یہ تینوں ایک
ہوائی سیال عنصر ہیں اور نباتات میں نوٹریجن نہیں ہے جس کو
ازوٹ بھی کہتے ہیں مگر حیوانات میں ہے اور یہ بھی ایک ہوائی
سیال جسم ہے مگر اس کی یہ خاصیت ہے کہ اگر کسی جگہ صرف
نائٹروجن بھری ہو اور وہاں آدمی جاوے تو فی الفور مر جاتا ہے
جیسا کہ غلہ کی کھیتی مین یا کسی پرانے اندھے کنوئیں میں دفعۃً
اترنے سے آدمی مر جاتے ہیں ۔

یہ تمام امور جو ہم نے بیان کیے ہیں امور محققہ میں سے ہیں
جو علم زوالوجی یعنی علم الحیوانات اور علم کمسٹری یعنی کیمیا
میں بخوبی ثابت ہیں مگر جو فرق کہ جسم نباتی اور جسم حیوانی میں
اوپر بیان ہوا ہے اُس پر ہم زیادہ غور کرنی چاہتے ہیں ۔ ہم کو

بالتخصیص اس بات پر غور کرنی ہے کہ حیوانات میں جو حرکت اور ارادہ اور اختیار اور ادراک اور خیال اور ایک قوت نتیجہ نکالنے کی ہے اُس کا کیا سبب ہے ۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نباتات کے جسم کے مادہ میں تین عنصر ہیں ۔ کاربن ، آکسیجن ، ہائیڈروجن اور حیوانات کے جسم کے مادہ میں ایک چوتھا عنصر نوٹریجن بھی ہے مگر یہ تمام عنصر اُن کے جسم کی بناوٹ کا مادہ ہیں اُس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اُن افعال کے بھی باعث ہیں جو حیوانات سے بالتخصیص علاقہ رکھتے ہیں اور جن پر ہم غور کرنی چاہتے ہیں کمسٹری سے ثابت ہوا ہے کہ نائٹروجن میں کچھ کیمیاوی قوت نہیں ہے اور نہ وہ معاون زندگی ہے صرف اتنی بات ہے کہ جانوروں کے گوشت کے ریشوں میں پائی جاتی ہے ۔

یہ سچ ہے کہ حیوانات کے اعضاء میں ایک ایسا عضو ہے جو غذا کو اس طرح پکا دیتا ہے کہ اعضاء کے تغذیہ اور نمو کے لائق ہو جاوے نباتات میں ایسا کوئی عضو نہیں ہے اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ نباتات اپنی جڑ کے ریشوں سے اور اُس کے پتے اور ٹہنیاں ہوا سے وہی مادہ جذب کرتے ہیں جو غذا و نمو کے لائق ہے اور اس لیے اُن میں کسی ایسے عضو کے ہونے کی ضرورت نہیں ۔ برخلاف حیوانات کے کہ وہ ایسی غذا کھاتے ہیں جن میں علاوہ مادہ تغذی و نمو کے اور فضول مادہ بھی شامل ہوتا ہے اور اس لیے ایک ایسا عضو بنایا گیا ہے جو مادہ تغذی و نمو کو فضول مادہ سے جدا کر دے مگر اس کے جدا ہو جانے کے بعد حیوان کی وہی حالت ہوتی ہے جو نباتات کی شروع تغذیہ میں تھی اور اس لیے یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ حیوان میں اُس عضو کا ہونا اُن افعال کا باعث ہے جو بالتخصیص حیوانات سے علاقہ رکھتے ہیں ۔

حیوانات کے جسم کی بناوٹ میں ایک بہت بڑا نسا جال اعصاب کا ھے جس کا مربع ایک مرکز عام یعنی دماغ کی طرف ھے اور وہ تمام افعال حیوانات کے جن پر ھم غور کرنا چاھتے ھیں اُسی کی طرف منسوب کیے جاتے ھیں لیکن یہ افعال اُن سے صرف بحثیت اُن کے اعضاء ھونے کے تو منسوب نہیں ھو سکتے اور نہ صرف بحیثیت اُن کے مادہ کے کیوں کہ تمام جسم حیوانات میں وھی عناصر موجود ھیں مگر مختلف ترکیب پانے سے مختلف مادہ اور مختلف صورت پیدا ھوئی ھے پس صرف بحیثیت مادہ جو اختلاط عناصر سے پیدا ھوتا ھے وہ افعال منسوب نہیں ھو سکتے۔

اب ھم کو یہ دیکھنا ھے کہ عناصر یعنی کاربن آکسیجن، ھائیڈروجن، نائیڈروجن کی ترکیب سے کیا حالت پیدا ھو سکتی ھے۔ عناصر آپس میں مل کر ایک دوسری صورت کا جسم پیدا کر لیتے ھیں مثلاً جب آکسیجن اور ھائیڈروجن مقدار معینہ سے باھم مل جاویں تو ایک دوسری صورت کا جسم رقیق سیال پیدا ھو جاتا ھے جس کو پانی کہتے ھیں۔ مگر اُس میں کوئی ایسی صفت جو مادہ کی حیثیت سے بڑھ کر ھو پیدا نہیں ھوتی۔ عناصر کی ترکیب سے ایک جسم غیر میں یا اُسی جسم میں جو ان عناصر سے بنا ھے حرارت پیدا ھو جاتی ھے اور جب تک وہ ترکیب قائم رھے وہ حرارت بھی قائم رھتی ھے عناصر کی ترکیب سے جسم میں ایک خاص قسم کے مادہ کی یا دوسرے جسم کے جذب کرنے کی قوت پیدا ھو جاتی ھے جیسے کہ مقناطیس میں لوھے کی کشش اور نباتات و حیوانات میں دیگر اقسام کے عناصر اور مادہ کے جذب کی قوت پیدا ھوتی ھے۔ عناصر کی ترکیب سے ایک ایسا جسم پیدا ھو جاتا ھے جو جوش میں (یعنی متحرک) رھے یعنی خود اُسی کے اجزا حرکت میں رھیں جب تک کہ وہ ترکیب اُس میں باقی رھے جیسے کہ تیزابوں کے

ساتھ دوسری چیزوں کے ملانے سے پیدا ہوتی ہے ۔ عناصر کی ترکیب سے ایک قوت مخفیہ جو اجسام میں ہے ظاہر ہو جاتی ہے اور دیگر اجسام سے جذب کر کے ایک جگہ لے آتی ہے جیسے کہ اعمال برق سے ظہور اور اجتماع برق کا ہوتا ہے ۔ ترکیب عناصر سے یا اُن اجسام کی ترکیب سے جو عناصر بنے ہوئے ہیں ایک جسم ہوائی سیال پیدا ہوتا ہے جو دکھائی دیتا ہے اور کبھی ایسا لطیف ہوتا ہے جو دکھائی بھی نہیں دیتا ۔

اکثر اطباء اور حکماء کا یہ خیال ہے کہ جسم حیوانی میں جو ترکیب عناصر سے بنا ہے اور جس میں مختلف قسم کے اعضاء ہیں اُس ترکیب کے سبب ایک جسم ہوائی پیدا ہوا ہے جو باعث تہیج ہے جو سبب ہے حیوانات میں ارادہ پیدا ہونے کا اور ترکیب اعضا سے حرکت کے ظہور میں آنے کا اور یہی جسم سیال ہوائی باعث ہے انسان کی زندگی کا اور اسی کو بعضوں نے روح حیوانی اور بعضوں نے مطلق روح اور بعضوں نے نسمہ سے تعبیر کیا ہے اور نتیجہ اس کا یہ سمجھا ہے کہ جب ترکیب جسم حیوانی کی اس جسم سیال کے قائم رہنے کے قابل نہیں رہتی تو وہ حالت موت سے تعبیر کی جاتی ہے اور اُس کا صریح نتیجہ یہ ہے کہ جسم کے معدوم ہونے یا اُس کی حالت قابل قائم رکھنے اُس جسم سیال کے معدوم ہونے کے ساتھ وہ جسم سیال بھی معدوم ہو جاتا ہے یعنی وہ روح بھی فنا ہو جاتی ہے ۔

مگر ہم کو اس میں یہ کلام ہے کہ تمام آثار جو ترکیب عناصر سے پیدا ہوتے ہیں وہ سب یکساں ہوتے ہیں مثلاً مقناطیس س میں بہ سبب عناصر کے لوہے کے جذب کی قوت پیدا ہوئی ہے تو ب یہ نہیں ہو سکتا کہ کبھی اس کو جذب کرے اور کبھی جذب ہ کرے یا جب ہم نے ایسے عناصر کو یا اجسام مرکب عناصر

کو آپس میں ترکیب دیا جو برق کے مہیج ہیں تو یہ نہیں ہو سکتا
کہ کبھی برق مہیج ہو اور کبھی نہ ہو ۔ یا اجسام نباتی جب کہ
وہ اپنی ٹھیک حالت میں ہیں ان سے یہ نہیں ہو سکتا کہ مادہ
غذائی کو اپنی جڑوں اور ٹہنیوں اور پتوں سے جب چاہیں جذب
کریں اور جب چاہیں جذب نہ کریں غرض کہ جو آثار جس جسم
میں بوجہ ترکیب عناصر پیدا ہوتے ہیں وہ آثار اُس جسم سے کبھی
منفک نہیں ہوتے اور اُس جسم کے اختیار میں یہ بات نہیں ہوتی کہ
جب چاہے اُن آثار کو ظاہر ہونے دے اور جب چاہے اُن کو ظاہر
نہ ہونے دے ۔

اس کا ثبوت زیادہ تر اُس قسم کی نباتات پر غور کرنے سے
بخوبی حاصل ہوتا ہے جس کو جاندار نبات خیال کیا جاتا ہے ۔
ایک درخت جو چھوئی موئی یا لجائی کے نام سے مشہور ہے ۔ صرف
چھونے سے اُس کے پتے سکڑ جاتے ہیں اور ٹہنی گر پڑتی ہے اور
تھوڑی دیر کے بعد پھر پتے کشادہ اور ٹہنی اپنی اصلی حالت پر
آ جاتی ہے امریکہ میں ایک اور درخت پایا گیا ہے جس کو ندبنہ کہتے
ہیں اُس کے پھول کی پنکھڑیوں جب مکھی یا بھنگا آ کر بیٹھتا ہے
تو پنکھڑیاں بند ہو جاتی ہیں اور اُس جانور کو پکڑ لیتی ہیں
یہاں تک کہ وہ مر جاتا ہے مگر اُن سے یہ کبھی نہیں ہوتا کہ
اُس کو چھوئیں اور پتے نہ سکڑیں اور ٹہنی نہ گرے یا مکھی یا
اُس پھول کی پنکھڑی پر بیٹھے اور وہ اس کو نہ پکڑ لے ۔

بعض پانی کی نباتات ایسی معلوم ہوتی ہے جن پر شبہ حرکت
ارادی کا پیدا ہوتا ہے چناں چہ ایک قسم کی نبات تاگے کی
مانند ہے وہ ایک دوسرے سے ملنے کو حرکت کرتی ہے تا کہ اُن سے
ملنے سے پیدائش اُن کی ہو مگر یہ کیفیت صرف قوت جاذبہ سے بھی
پیدا ہوتی ہے اُس پر حرکت ارادی کا اطلاق نہایت مشتبہ ہے

خصوصاً جب کہ وہ پانی پر تیرتی ہیں ۔

پانی میں پیدا ہونے والی ایک اور نبات ہے جب وہ اُس نبات سے جس سے پیدا ہوتی ہے علیحدہ ہوتی ہے تو اور نبات کے پیدا کرنے پر مستعد رہتی ہے اور متحرک رہتی ہے اور جب اُس میں قوت حرکت و نمو جاتی رہتی ہے تو اُس میں سے اُسی قسم کی نبات پیدا ہوتی ہے مگر نہایت مشتبہ ہے کہ اُس کی حرکت کو حرکت ارادی تصور کیا جاوے ۔ اجتماع اور ترکیب عناصر سے تحرک پیدا ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور جب کہ وہ جسم پانی پر ہو تو اُس کا تحرک اُس کو ایک مقام سے دوسرے مقام پر بھی لے جا سکتا ہے مگر اُس پر حرکت ارادی کا اطلاق یقینی طور پر نہیں ہو سکتا ۔

حیوان کے بعض افعال ایسے ہیں جو صرف ترکیب عناصر کا نتیجہ نہیں ہو سکتے مثلاً ارادہ اور اختیار کہ جس کام کو چاہے کرے اور جس کو چاہے نہ کرے اگر کسی کام کے کرنے کا ارادہ صرف نتیجہ ترکیب عناصر کا ہوتا تو اس کا کرنا امر طبعی ہوتا اور اس لیے اس کا نہ کرنا امر خلاف طبع ہوتا جس کا محال ہونا بدیہی ہے ۔ علاوہ اس کے حیوانات میں بہت سے ایسے انکشافات ہیں جن کا صرف ترکیب عناصر سے ہونا نا ممکن ہے مثلاً حیوان کی آنکھ کا ترکیب عناصر اور ترتیب طبقات سے بنا اور اس میں اُن چیزوں کی صورت کا جو اُس کے سامنے ہوں شعاع کے سبب منقش ہونا یقینی امر ہے مگر اس کا ان اشیاء کو پہچاننا اور دوست و دشمن میں تمیز کرنا صرف ترکیب عناصر سے نہیں ہو سکتا ۔ علاوہ اس کے خیال ایک ایسا امر ہے کہ کوئی دلیل اور کوئی ترکیب کیمیاوی کا اصول اس بات پر قائم نہیں ہو سکتا کہ صرف عناصر کی ترکیب کیمیاوی

کا وہ نتیجہ ھے بلاشبہ صانع نے ان کاموں کے جدا جدا اعضاء بنائے ھیں جو عناصر کی ترکیب کیمیاوی سے بنے ھیں مگر کوئی دلیل نہیں ھے کہ صرف وھی علت تمام اُن امور کے ھیں ۔ غرضکہ یہ سب امور جن کو ھم ایک مختصر لفظ تعقل سے تعبیر کرتے ھیں صرف ترکیب کیمیاوی عناصر کا نتیجہ نہیں ھے ھم عناصر میں فرداً فرداً کوئی ایسے آثار نہیں پاتے جس سے یہ امر ثابت ھو کہ عناصر میں تعقل اور اختیار ھے اور جب اُن میں یہ صفت تو حالت ترکیب میں بھی وہ صفت اُن سے پیدا نہیں ھو سکتی کیونکہ اختیار اور عدم اختیار دو مخالف صفتیں ھیں اور جو صفت کہ اجزاء میں نہیں ھے تو اُن سے جو چیز کہ مرکب ھو اُس میں بھی نہیں ھو سکتی یعنی کوئی جنس جو غیر جنس طبیعت اجزاء ھو وہ اُس شے میں جو اُن اجزاء سے مرکب ھے حاصل نہیں ھوتی ۔

جب کہ ھم اس نتیجہ پر پہنچتے ھیں کہ بہت سے افعال حیوانات کے ایسے ھیں جو صرف عناصر معلومہ کی ترکیب کا نتیجہ نہیں ھیں تو ھم کو ضرور تسلیم کرنا پڑتا ھے کہ حیوان میں کوئی ایسے شے ھے جو تعقل کا باعث ھے اور اس نتیجہ پر ھم لازمی طور پر پہنچتے ھیں اور اس لیے حیوانات میں اُس شے کے ھونے کا لازمی طور پر یقین کرتے ھیں اور اُسی شے کو جو وہ ھو ھم روح کہتے ھیں ۔

اب یہ سوال ھوتا ھے کہ وہ کیا چیز ھے مگر اس سوال کا جواب انسان کی فطرت سے باھر ھے انسان کی فطرت صرف اس قدر ھے کہ وہ اشیاء کے وجود کو ثابت کر سکتا ھے خواہ وہ اشیاء محسوس ھوں یا غیر محسوس مگر اُن کی حقیقت کا جاننا اُس کی فطرت سے خارج ھے کسی شے کی بھی حقیقت انسان نہیں جانتا اُن اشیا کی بھی حقیقت نہیں جانتا جو ھر دم اُس کے سامنے یا اُس کے استعمال

میں ھیں مثلاً پانی ، انسان یہ ثابت کر سکتا ھے کہ پانی موجود ھے مگر اس کی حقیقت نہیں بتا سکتا زیادہ سے زیادہ یہ ھے کہ اُس کے اجزاء کی اگر اس میں ھوں تشریح کر سکتا ھے اور پھر اُن اجزاء کی حقیقت نہیں بیان کر سکتا وہ کہہ سکتا ھے کہ پانی میں آکسیجن اور ھائیڈروجن ھے جب پوچھو کہ آکسیجن اور ھائیڈروجن کیا چیز ھے تو اُس کی حقیقت نہیں بتا سکتا پس جب کہ انسان اُن چیزوں کی حقیقت نہیں جان سکتا جو اس قدر عام ھیں اگر وہ روح کی ماھیت بھی بعد اُس کے کہ اُس کے وجود کو ثابت کر چکا ھے نہیں بیان کر سکتا تو کوئی تعجب کی بات نہیں ھے ۔

جو چیز کہ ھمارے تجربہ سے خارج ھے جیسے کہ روح اُس کی نسبت بجز اُس کے کہ دلیل یا قیاس سے کوئی امر کہیں حسب مقتضائے فطرت انسانی اور کچھ کر نہیں سکتے ۔ مگر جب ھم کو اس کا وجود حیوانات میں ثابت ھوا ھے اور وہ ایسا وجود ھے کہ جس سے تمام افعال جو حیوانی افعال میں اعلیٰ ترین افعال بلکہ مخصوص بالحیوانات ھیں ۔ اُسی کے سبب سے ھیں تو ھم کو تسلیم کرنا پڑتا ھے کہ ضرور ھے کہ وہ ایک شے الطف اور جوھر قدیم بالذات ھو اور اسی لیے ھم روح کو ایک جسم لطیف جوھر قدیم بالذات تسلیم کرتے ھیں ۔ کیوں کہ ھم کو یہ بات ثابت نہیں ھوئی ھے کہ کوئی اور جسم بطور جوھر کے موجود ھے اور روح اُس کے ساتھ قائم ھے بلکہ ھم کو صرف روح کا وجود ثابت ھوا ھے بغیر وجود کسی دوسرے وجود کے اور اس لیے لازم ھے کہ اُس کو جوھر تسلیم کیا جاوے نہ غرض ۔

مذھب اسلام نے روح کا موجود ھونا بیان کیا مگر اُس کی حقیقت بیان نہیں کی خدا تعالیٰ کے اس قول کی نسبت کہ ” قل الروح من امر ربی “ علماء نے دو قسم کی گفتکو کی ھے ۔

بعضوں کی رائے ہے کہ حقیقت روح سے بحث کرنا جائز نہیں رکھا گیا ہے اور بعضوں کی یہ رائے ہے کہ روح کے قدیم یا حادث یعنی مخلوق ہونے کی نسبت جو مباحثہ تھا اُس کا جواب ہے - بہرحال اس سے کوئی مطلب سمجھا جاوے مگر جو تفصیل کہ ہم نے اوپر بیان کی اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت روح کا جاننا بلکہ ہر ایک شے کی حقیقت کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے - قرآن مجید تمام اُن چیزوں کی حقیقت کے بیان سے جن کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے انکار کرتا ہے - اسی طرح حقیقت روح کو بھی بیان نہیں کیا - عام چیزوں کی نسبت کثرت استعمال و مشاہدہ کے باعث لوگوں کا خیال کم تر رجوع ہوتا ہے حالاں کہ وہ اُن تمام چیزوں کی حقیقت بھی کچھ نہیں جانتے اگر وہ لوگ جنھوں نے روح کی نسبت سوال کیا تھا پانی اور مٹی کی نسبت سوال کرتے تو خدا تعالیٰ یہی فرماتا کہ " یسئلونک عن الماء والطین قل الماء والطین من امر ربی" - غرض کہ ماہیت اشیاء کا جاننا انسانی فطرت سے خارج ہے -

جب کہ ہم روح کو ایک جوہر تسلیم کرتے ہیں تو اس کے مادی یا غیر مادی ہونے پر بحث پیش آتی ہے مگر جب کہ ہم کو اس کی ماہیت کا جاننا نا ممکن ہے تو درحقیقت یہ قرار دینا بھی کہ وہ مادی ہے یا غیر مادی نا ممکن ہے - دنیا میں بہت سی چیزیں موجود ہیں جو باوجود اس کے کہ وہ محسوس بھی ہوتی ہیں اور اُن کے مادی یا غیر مادی ہونے کی نسبت فیصلہ نہیں ہو سکتا - مثلاً ہم ایک شیشے کے پئے کے ذریعہ سے الیکٹری سٹی یعنی بجلی نکالتے ہیں اور وہ نکلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ٹھوس اجسام میں سرایت کر جاتی ہے - انسان کے بدن سے گذر جاتی ہے - بعض ترکیبوں سے ایک بوتل میں یا انسان کے بدن میں محبوس

ہو جاتی ہے ۔ بعض ٹھوس اجسام ایسے ہیں جن میں نفوذ نہیں کر سکتی مگر اس کی ماہیت کا اور یہ کہ وہ شے مادی ہے یا غیر مادی تصفیہ نہیں ہو سکتا طرفین کی دلیلیں شبہ سے خالی نہیں ، یہی حال روح کے مادی یا غیر مادی قرار دینے کا ہے لیکن اگر وہ کسی قسم کے مادہ کی ہو یا ہم اس کو کسی قسم کی مادی تسلیم کر لیں تو کوئی نقصان یا مشکل پیش نہیں آتی ۔ البتہ اس قدر ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ جن اقسام مادوں سے ہم واقف ہیں اس کا مادہ ان اقسام کے مادوں سے نہیں ہے کیوں کہ ان سے منفرداً یا مجموعاً ان افعال کا صادر ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جو افعال کہ روح سے صادر ہوتے ہیں ۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ البالغہ میں لکھا ہے کہ تمام حیوانات میں بہ سبب اختلاط اخلاط کے قلب میں بخار لطیف پیدا ہوتا ہے جس کو حرارت غریزی کہتے ہیں اسی سے حیوان کی زندگی ہے جب تک وہ پیدا ہوتا رہتا ہے ۔ حیوان زندہ رہتا ہے جب اس کا پیدا ہونا بند ہو جاتا ہے حیوان مر جاتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے گلاب کے پھول میں نمی یا کوئلے میں آگ (اس زمانہ کے موافق ٹھیک مثال یہ ہے کہ جیسے اجسام میں الیکٹری سٹی) مگر یہ بخار متولدہ من الاخلاط روح نہیں ہے بلکہ یہ بخار جس کو وہ نسمہ قرار دیتے ہیں روح کا مرکب ہے اور روح کو اس سے متعلق ہونے کے لیے مادہ ہے پس روح اس نسمہ سے متعلق ہوتی ہے اور بذریعہ اس نسمہ کے جسم سے ۔

اس دعوے کی دلیل وہ یہ لاتے ہیں کہ ہم ایک بچہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ جوان ہوتا ہے اور بڈھا ہوتا ہے اور اس کے بدن کے اخلاط اور وہ روح یعنی نسمہ جو ان اخلاط سے پیدا ہوتی ہے اور ہزاروں دفعہ بدلتے رہتے ہیں ۔ وہ بچہ چھوٹا ہوتا ہے پھر بڑا

هو جاتا ہے کبھی گورا رنگ نکلتا ہے کبھی کالا پڑ جاتا ہے ۔ جاهل هوتا ہے پھر عالم هو جاتا ہے اسی طرح بہت سے اوصاف بدلتے رهتے هیں مگر وہ وهی رهتا ہے جو تھا ۔ اگر کسی شخص میں هم اُن اوصاف کے بقا کا یقین نہ کریں تو بھی اُس شخص کے بقا کا یقین کرتے هیں پس وہ شخص اُس کے سوا ہے اور جو چیز کہ اُس کے سبب سے یہ ہے وہ نہ روح ہے یعنی نسمہ اور نہ یہ تشخصات هیں جو ابتداءً خیال میں آتے هیں بلکہ وہ حقیقی روح ہے ۔ وہ چھوٹے کے ساتھ بھی اسی طرح ہے جیسے کہ بڑے کے ساتھ ہے ۔ کالے کے ساتھ بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ گورے کے ساتھ ہے (انتہٰی ملخصاً)

غرض کہ جس قدر غور کی جاوے حیوان میں علاوہ عناصر مرکبہ کے اور جو نتیجہ اُس ترکیب سے هوتا ہے ایک اور شے بھی پائی جاتی ہے جس سے ارادہ اور تعقل اور ایجاد اور ترقی مراتب تعقل میں صادر هوتی ہے اور اُسی شے کو هم روح کہتے هیں ۔

المسئلة الثانية

روح الا نسان و سایر الحیوانات من جنسٍ واحدٍ

بے شک میں اس بات کا قائل هوں کہ انسان میں اور تمام حیوانات میں ایک هی سی روح ہے ۔ انسان میں بہ سبب ترکیب اخلاط کے ایک قسم کی روح حیوانی پیدا هوتی ہے جس کو نسمہ سے تعبیر کیا ہے اور روح حقیقی جو ''ما نحن فیہ'' ہے اُس سے متعلق هوتی ہے ۔ اسی طرح تمام حیوانات میں بھی ترکیب اخلاط سے روح حیوانی پیدا هوتی ہے هم حیوانات میں بھی تعقل اور ارادہ پاتے هیں پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ هم اُن میں بھی روح کا هونا تسلیم نہ کریں اور کوئی دلیل همارے پاس ایسی نہیں ہے جس سے هم انسان کی روح کو اور جنس سے اور حیوانات کی روح کو اور جنس سے

قرار دیں سکیں اور اس لیے هم انسان میں اور حیوانات میں ایک هی جنس کی روح کے هونے کو تسلیم کرتے هیں ۔

المسئلة الثالثة

لم یصدر من سائر الحیوانات ما یصدر من الانسان و لم احدهما مکلف و الاخر غیر مکلف

جب که هم نے روح کو سبب تعقل و اراده تسلیم کیا هے تو اس سے ضرور لازم آتا هے که روح فی نفسه مدرک و ذی اراده اور مصدر افعال هے مگر یه بات ثابت نہیں هوئی که جب که وه مجرد نسمه سے اور نسمه مجرد جسم سے هو تب بھی اس سے افعال صادر هوتے هیں مثلاً هم کسی درخت کے تخم کو خیال کریں که اس میں ماده ٹہنیوں اور پتوں اور پھلوں کا موجود هے مگر حالت موجوده میں اس سے کوئی چیز حاصل نہیں هو سکتی ۔ اسی طرح روح میں تعقل اور ماده موجود هے الا جب تک که اس کا تعلق نسمه سے اور نسمه کا تعلق بدن سے نه هو اس سے وه افعال صادر نہیں هو سکتے ۔ صدور افعال کے لیے جسم کی ضرورت هے پس اس جسم کی جس قسم کی بناوٹ هوگی اسی قسم کے افعال اس سے صادر هوں گے ۔ اس کی مثال بعینه ایسی هے جیسے دخان اور دخانی کل ۔ دخانی کل کے تمام پرزوں کو حرکت دینے والی صرف ایک چیز هے یعنی دخان مگر جس قسم کے پرزے بنائے گئے هیں اسی قسم کے افعال ان سے صادر هوتے هیں ۔ اسی طرح گو انسان اور حیوان میں ایک جنس کی روح هے مگر هر ایک سے بمقتضائے اس کی صورت نوعیه کے افعال صادر هوتے هیں انسان کے اعضا کی بناوٹ میں بھی ایک دوسرے سے کچھ فرق هے اور یہی سبب هے که بعض انسانوں سے ایسے افعال صادر هوتے هیں جو دوسرے سے صادر هونے ممکن نہیں

ھیں - ایک کی آواز نہایت دل کش ھے دوسرے کی نہایت مہیب نہ وہ اپنی آواز کو مہیب کر سکتا ھے اور نہ یہ اپنی آواز کو دل کش بنا سکتا ھے - ایک کے دماغ کی بناوٹ علوم دقیقہ کے ایجاد کرنے کے لائق ھے - دوسرے کے دماغ کی بناوٹ عام بات کے سمجھنے کے بھی لائق نہیں - پس روح سے افعال مطابق بناوٹ اُس جسم کے صادر ھوتے ھیں جن سے وہ متعلق ھے اور یہی سبب ھے کہ جو کچھ انسان کر سکتا ھے وہ حیوان نہیں کر سکتے ؛ بلکہ بہت سے ایسے امر میں کہ ایک انسان کر سکتا ھے دوسرا انسان نہیں کر سکتا اور جو حیوان کر سکتا ھے وہ انسان نہیں کر سکتا پس یہ تفاوت اُن آلات کا ھے جن کے وسیلہ سے افعال روح کے صادر ھوتے ھیں -

ہم دیکھتے ھیں کہ حیوانات کی بناوٹ اس قسم کی ھے کہ اُس سے نہایت محدود افعال صادر ھو سکتے ھیں اور وہ بھی اکثر ایسے ھیں جو اُن کی زندگی کے لیے ضرور ھیں اور اُس تمام نوع کے ایک ھی قسم کے افعال ھوتے ھیں اور قریباً وہ سب افعال ایسے ھوتے ھیں کہ بلا تعلیم و اکتساب ان کو حاصل ھو جاتے ھیں - اُن سے کوئی افعال ایسے صادر نہیں ھو سکتے جن سے روح کی ترقی یا تنزل کو کچھ تعلق ھو اور اُن سے روح کو اکتساب سعادت یا شقاوت حاصل ھو اور اسی سبب سے وہ مکلف نہیں ھیں برخلاف انسان کے کہ اُس کی بناوٹ ایسی ھے جس سے افعال غیر محدود صادر ھو سکتے ھین اُن میں ترقی ھو سکتی ھے اُن میں تنزل آ جاتا ھے ایک انسان سے کسی قسم کے ایک سی قسم کے افعال صادر ھوتے ھیں وہ علوم عقلیہ اور الٰہیہ کا انکشاف کر سکتا ھے اُس کے اداراکات اور انکشافات کی کوئی حد نہیں ھے - اُس سے ایسے افعال صادر ھوتے ھیں جو روح کے لیے باعث اکتساب سعادت یا شقاوت ھوتے ھیں اور یہی وجہ ھے کہ وہ مکلف ھے -

المسئلة الرابعة
ان للروح اكتساب سعادة وشقاوة

یہ مسئلہ بلا شبہ نہایت دقیق مسئلہ ہے اُس کے ثبوت کے لیے عینی دلیل کا ہونا قانون قدرت کے بر خلاف ہے مگر اُس کے لیے ایسی قیاسی دلیلیں موجود ہیں جو اس بات پر یقین دلا سکتی ہیں کہ روح سعادت یا شقاوت کا اکتساب کرتی ہے

یہ امر تسلیم ہو چکا ہے کہ تعقل اور ارادہ روح کا خاصہ ہے ۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اُن چیزوں کو اکتساب کرتا ہے جو اُس میں پہلے نہ تھیں وہ جاہل ہوتا ہے پھر علوم کا اکتساب کر کے عالم ہو جاتا ہے وہ حقائق اشیاء کو جہاں تک کہ اُن کا جاننا قانون قدرت کی رو سے ممکن ہے نہیں جانتا پھر تجربہ اور تحقیقات سے اُن کا اکتساب کر لیتا ہے ۔ جب کہ وہ پیدا ہوا تھا اُس کے خیالات بالکل سادے حیوان کے مانند تھے رفتہ رفتہ وہ مختلف باتوں کو اکتساب کرتا جاتا ہے جس سوسائیٹی میں وہ پرورش پاتا ہے اُس کی تمام مادی و غیر مادی عادتیں اور خیالات کو اکتساب لیتا ہے ۔

ہم دیکھتے ہیں کہ انسان بعضی دفعہ نہایت نجس اور نا پاک میلا کچیلا سور کی مانند زندگی اختیار کرتا ہے اور کبھی نہایت صفائی اور ستھرائی اور اجلے پنے سے زندگی بسر کرتا ہے ۔

یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کبھی اُس میں نہایت سفاک اور بے رحم عادتیں ہوتی ہیں وہ خونخوار ہوتا ہے مردم آزاری کرتا ہے تمام قوائے بہیمیہ اُس پر ایسا غلبہ کرتے ہیں کہ وہ ایک حیوان درندہ بصورت انسان ہو جاتا ہے ۔ کبھی اُس میں ایسی صلاحیت اور نیکی رحم اور تواضع ، بردباری اور سب کے ساتھ محبت و ہمدردی پیدا ہوتی ہے ۔ کہ ایک فرشتہ بصورت انسان دکھائی دیتا ہے ان تمام

فضائل و زرائل کو وهی شے اکتساب. کرتی ہے جس کا خاصه تعقل و اراده ہے یعنی روح کیوں که انسان کا جسم اور تمام اعضائے اندرونی تو برابر تبدیل هوتے رهتے هیں اور اس لیے یه نہیں کہا جا سکتا که وه تعقل و اراده اُن اعضاء کا خاصه تها یه ایسی واضح دلیل ہے جس سے ثابت هوتا ہے که روح سعادت یا شقاوت کا اکتساب کرتی ہے اور اُس کی حالت بمناسبت اُس کے جس کا اس نے اکتساب کیا ہے تبدیل هو جاتی ہے فسعید ان اکتسب سعادة و شقی ان اکتسب شقاوة ۔

المسئلة الخامسة

ان للانسان موت فما حقیقة الموت و للروح بقاء بعد مفارقة الابدان

اُمید ہے که هم اور همارے اس مضمون کے پڑھنے والے ضرور ایک دن اس کی واقعی حقیقت سے واقف هونے والے هیں مگر اس زندگی میں جس قدر که موت کا حال معلوم هو سکتا ہے وہ یه ہے که اخلاط کے تغیر یا کسی ایسے عضو میں نقصان پہنچنے کے سبب جس سے اُن بخارات کی تولید یا بقا کو زیاده تعلق ہے جو ترکیب اخلاط سے پیدا هوتے هیں اور جن کو نسمه سے تعبیر کیا ہے اُن کی تولید موقوف هو جاتی ہے اور موجوده مضمحل هو جاتے هیں اُس وقت انسان یا حیوان مر جاتا ہے اور روح جس کو ابدان سے تعلق اُسی نسمه کے سبب سے تها جسم سے علیحده هو جاتی ہے ۔

مگر غور طلب یه بات ہے که جس قدر زمانه تک روح کو نسمه سے مصاحبت رهی ہے اُس سے کچھ تاثر روح میں هوتا ہے یا نہیں اور اگر هوتا ہے تو بعد مفارقت ابدان وه تاثر اُس میں باقی رهتا ہے یا نہیں ۔ هم دنیا میں دیکھتے هیں که تمام اجسام لطیف

جب آپس میں ملتے ھیں تو ایک اور قسم کا جسم حاصل کر لیتے ھیں ۔ اگر کیمیاوی ترکیب پر خیال کیا جاوے تو تمام اجسام سخت سے سخت و ثقیل سے ثقیل کی ترکیب صرف اجسام لطیف ھوائی سے ھے جن کو علم کیمیا میں گیاس یا بخارات سے تعبیر کیا ھے ۔ پھر کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ روح کو نسمہ کے ساتھ ملنے سے تاثر نہ ھوا ھو اور اس نے کوئی جسم جو اس کے پہلے جسم سے کسی امر میں مختلف ھو حاصل نہ کیا ھو ۔ اس کے تسلیم کے بعد کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کہ بدن سے مفارقت کرنے کے بعد پھر فی الفور روح کا وہ جسم بھی جو اس نے نسمہ کی مصاحبت سے حاصل کیا ھے تحلیل ھو جاوے ۔ نتیجہ اس تقریر کا یہ ھے کہ روح نسمہ کی مصاحبت سے ایک اور جسم لطیف حاصل کرتی ھے اور وہ جسم روح نسمہ سے ترکیب پایا ھوا ھوتا ھے اور بدن سے مفارقت کرنے کے بعد بھی وہ جسم علی حالہ باقی رھتا ھے گو بعد کو روح کا کسی وقت نسمہ سے علیحدہ ھو جانا بھی ممکن ھو کیوں کہ جن اسباب سے وہ جسم لطیف آپس میں مل کر ایک نیا جسم پیدا کرتے ھیں وہ دیگر اسباب سے تحلیل بھی ھو جاتے ھیں ۔ یعنی ایک دوسرے سے علیحدہ بھی ھو جاتے ھیں پس یہی حال روح و نسمہ کا ھوتا ھے ۔ ھوا میں پھولوں کے اجزائے لطیف ملنے سے تمام ھوا خوشبو دار اور غلیظ چیزوں کے اجزائے رقیق ملنے سے بد بودار ھو جاتی ھے اور پھر وہ اجزا تحلیل ھو جاتے ھیں اور ھوا علی حالہ صاف رہ جاتی ھے ۔ اسی طرح وہ اجسام جو ترکیب کیمیاوی سے مرکب ھیں دیگر اسباب و تاثرات سے تحلیل ھو جاتے ھیں پس روح و نسمہ میں ترکیب کیمیاوی ھوئی ھو یا غیر کیمیاوی اس کا تحلیل ھونا ممکن ھے ۔

جب روح کو ایک جسم لطیف جوھر مستقل بالذات تسلیم کیا

جاوے جیسا کہ ہم نے تسلیم کیا ہے تو اس کا فنا ہونا محالات سے ہے تمام چیزیں جو دنیا میں موجود ہیں کوئی بھی ان میں سے معدوم نہیں ہوتی صرف تبدیل صورت ہوتی ہے پانی آگ سے یا دھوپ کی تیزی سے خشک ہو جاتا ہے مگر معدوم نہیں ہوتا صرف صورت کی تبدیلی ہوتی ہے ۔ آکسیجن اور ہائیڈ روجن علیحدہ علیحدہ ہو جاتے ہیں آکسیجن آکسیجن میں ہائیڈروجن ہائیڈروجن میں مل جاتی ہے اور ایک ذرہ برابر بھی کوئی چیز معدوم نہیں ہوتی پس روح کے معدوم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے غایت ما فی الباب یہ ہے کہ جب تمام اشیائے موجود میں تبدیل صورت ہوتی رہتی ہے تو روح میں بھی تبدیل صورت ہوتی ہوگی اس کی امتناع پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے ۔ مگر اس کے تسلیم کر لینے سے کوئی مشکل مذہب اسلام میں پیش نہیں آتی بلکہ بعض خیالات کی جو اہل اسلام میں مروج ہیں اور میری تحقیق میں ان کی بنا کسی معتبر سند پر نہیں ہے تائید ہوتی ہے ۔ غرض کہ روح کے وجود کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہی اس کے بقا کا تسلیم کرنا بھی لازم آتا ہے ۔

المسئلة السادسة

ان سلمنا البقاء للروح فما حقيقة البعث و الحشر و النشر

بعث و حشر و نشر کی حقیقت بیان کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا چاہیے کہ قیامت کے دن کائنات کا کیا حال ہوگا اور قرآن مجید میں اس کی نسبت کیا بیان ہوا ہے اور اس کا مطلب کیا ہے اس لیے اولاً ہم قیامت کا ذکر کرتے ہیں ۔

قیامت کے دن کائنات کا جو حال ہوگا وہ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیتوں میں مذکور ہے ۔

۱- یـوم تـبـدل الارض غیر الارض و السموات و بـرزوا لله الـواحـد الـقـهـار (۱۴ سوره ابراهیم ۴۹)-

۱- اس دن بدل دی جاوے گی زمین سوائے آس زمین کے اور بدل دئے جاویں گے آسمان اور حاضر ہوں گے سامنے خدائے واحد قہار کے -

۲- یـوم تـکـون السمـاء کالـمـهـل و تـکـون الـجـبـال کالـعـهـن (۷۰ سورة المعارج ۸ و ۹)

۲- جس دن ہوگا آسمان تیل کی تلچھٹ کی مانند اور ہو ویں گے پہاڑ رنگ برنگ کے آون کی مانند -

۳- یوم یـکـون الـنـاس کالـفـراش الـمـبـثـوث و تـکـون الـجـبـال کالـعـهـن الـمـنـفـوش (۱۰۱ سورة القارعه ۳ و ۴)

۳- جس دن ہو جاویں گے آدمی پراگندہ ٹڈیوں کی مانند اور ہو جاویں گے پہاڑ رنگ برنگ کی دھنی ہوئی اون کی مانند -

۴- کلا اذا دکـت الارض دکّا دکّا و جـاء ربـک و الملـک صـفـاً صـفـاً (۸۹ سورة الفجر ۲۲—۲۳)

۴- جس وقت توڑی جاوے گی زمین ریزہ ریزہ اور آوے گا تیرا پروردگار اور فرشتے صف کے صف -

۵- و اذا نـفـخ فی الصـور نـفـخـة واحـدة و حـمـلـت الارض و الـجـبـال فـدکـتـا دکـته واحـدة فـیـومـئـذ وقـعـت الـواقـعـة و انشـقـت الـسـمـاء فـهـی یـومـئـذ واهـیـه و الملک عـلٰی ارجـائـها و یـحـمـل عـرش

۵- پھر جب پھونکا جاوے گا صور میں ایک دفعہ کا پھوکنا اور اٹھائی جاوے گی زمین اور پہاڑ پھر توڑے جاویں گے ایک دفعہ کے توڑنے سے پھر آس دن ہو پڑے گی ہونے والی (یعنی قیامت) اور پھٹ

وربک یومئذ ثمانیه ۔ (۶۹ سورة الحاقه ۱۳-۱۷)	جاوے گا آسمان پھر وہ اس دن ہو جاوے گا ڈھیلا اور فرشتے ہوں گے اس کے کناروں پر اور اٹھا ویں گے تیرے پروردگار کے عرش کو ان کے اوپر اس دن آٹھ ۔
۶۔ یوم ترجف الارض و الجبال و کانت الجبال کثیباً مهیلا ۔ (سورة المزمل ۱۴)	۶۔ اس دن کہ کانپے گی زمین اور پہاڑ اور ہو جاویں گے پہاڑ ٹیلے بھر بھری ریت کے ۔
۷۔ یوما یجعل الولدان شیبا ن لسماء منفطربه ۔ (سورة مزمل ۱۷ و ۱۸)	۷۔ وہ دن کہ کر دے گا لڑکوں کو بڈھا آسمان پھٹ گیا ہوگا اس دن میں ۔
۸۔ ان یوم الفصل کان میقاتا یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا و فتحت السماء فکانت ابوابا و سیرت الجبال فکانت سرابا ۔ (۷۸ سورة النباء ۱۷ - ۲۰)	۸۔ بے شک فیصلہ کے دن کا وقت مقرر ہے جس دن پھونکا جاوے گا صور میں تو تم آؤ گے گروہ گروہ اور کھولا جاوے گا آسمان اور وہ ہو جاوے گا دروازے دروازے اور چلائے جاویں گے پہاڑ پھر ہو جاویں گے چمکتی ریت کی مانند ۔
۹۔ و اذ السماء انشقت و اذنت لربها و حقت و اذا الارض مدت و القت ما فیها و تخلت و اذنت لربها	۹۔ جس وقت کہ آسمان پھٹ جاوے گا اور کان لگائے رہے گا اپنے پروردگا کے (حکم پر) اور وہ اسی لائق ہے اور جب کہ

وحقت ۔ (۸۴ سورة انشقاق ۱-۵)

زمین پھیلائی جاوے گی اور ڈال دے گی جو کچھ اس میں ہے اور خالی ہو جاوے گی اور کان لگائے رہے گی اپنے پروردگار (کے حکم) پر اور وہ اسی لائق ہے ۔

۱۰۔ فاذا انشقت السماء فکانت وردة کالدھان ۔ (۵۵ ۔ سورة الرحمٰن ، ۳۷)

۱۰۔ پھر جب پھٹ جاوے گا آسمان تو ہوگا سرخ لعل رنگے ہوئے چمڑے کی مانند ۔

۱۱۔ اذالسماء انفطرت و اذا الکواکب انتثرت و اذا لبحار فجرت و اذا القبور بعثرت علمت نفس ما قدمت و اخرت ۔ (۸۲ ۔ سورة انفطار ، ۱—۵)

۱۱۔ جب کہ آسمان پھٹ جاوے گا اور جب کہ تارے جھڑ پڑھیں گے اور جب کہ سمندر پھوٹ بہیں گے اور جب کہ قبریں پھاڑی جاویں گی جان لے گی ہر جان جو کچھ آگے بھیجا ہے اور پیچھے چھوڑا ہے ۔

۱۲۔ و اذا الشمس کورت و اذا النجوم انکدرت و اذا الجبال سیرت و اذا العشار عطلت و اذا الوحوش حشرت و اذا البحار شجرت و اذا النفوس زوّجت و اذا لموؤدة سئلت بای ذنب قتلت و اذا الصحف نشرت و اذا السماء کشطت و

۱۲۔ جب کہ سورج لپیٹا جاوے گا اور جب کہ تارے دھندلے ہو جاویں گے اور جب کہ پہاڑ چلائے جاویں گے اور جب کہ دس مہینے کی گابھن اونٹنی بیکار چھٹی رہیگی اور جب کہ وحشی جانور (آدمیوں کے ساتھ اکٹھے کیے جاویں گے اور جب کہ سمندر آگ کی مانند

اذا الجحیم سعرت و اذا الجنۃ ازلفت علمت نفس ما احضرت ۔ (۸۱ ۔ سورۃ التکویر ۔ ۱—۱۴)

بھڑکائے جاویں گے اور جب کہ جانیں جوڑا جوڑا کی جاویں گی اور جب کہ زندہ گاڑی ھوئی لڑکی پوچھی جاوے گی کہ کس گناہ کے بدلے وہ ماری گئی اور جب کہ اعمال نامے کھولے جاویں گے اور جب کہ آسمان کی کھال بھیچی جاوے گی اور جس وقت دوزخ دھکائے جاویں گے اور بہشت پاس لائے جاویں گے جان لے گی ھر جان کہ کیا حاضر لائی ھے ۔

۱۳۔ اذا رجت الارض رجاً و بست الجبال بسا فکانت ھباء منبثاً (۵۶ ۔ سورۃ الواقعہ ۔ ۴—۶)

۱۳۔ جب کہ ھلائی جاوے گی زمین زور کے ھلانے سے اور ذرہ ذرہ کیے جاویں گے پہاڑ بہت چھوٹے چھوٹے ذرہ پھر ھو جاویں گے پھیلے ھوئے غبار کی مانند ۔

۱۴۔ وما قدروا اللہ حق قدرہ و الارض جمیعا قبضۃ یوم القیامۃ و السمٰوات مطویات بیمینہ سبحانہ' و تعالٰی عما یشرکون و نفخ فی الصور فصعق من فی السمٰوات و من فی الارض الا من شاء اللہ

۱۴۔ اور نہیں قدر کی انھوں نے اللہ کی حق اس کی قدر کرنے کا اور ساری زمین اس کی مٹھی میں ھوگی قیامت کے دن اور آسمان لپٹے ھوئے ھوں گے اس کے دائیں ھاتھ پر پاک ھے وہ اور برتر ھے اس سے کہ اس کا شریک کر

ثم نفخ فيه اخری فاذا هم قیاما ینظرون و اشرقت الارض بنور ربها و وضع الکتاب وجیٓ بالنبیین و الشهداء وقضی بینهم بالحق و هم لا یظلمون ۔ (۳۹ سورة زمر ۔ ۶۷—۶۹) ۔

هیں اور پھونکا جاوے گا صور میں پھر بیہوش هو جاوے گا جو آسانوں میں هے مگر جس کو چاهے خدا ۔ پھر پھونکا جاوے گا صور میں دوسری دفعه یکایک وه کھڑے هوئے هوں گے دیکھتے اور روشن هو جاوے گی زمین اپنے پروردگار کے نور سے اور رکھی جاویگی کتاب اور حاضر کیا جاوے گا ۔ پیغمبروں کو اور گواهوں کو اور فیصله کیا جاوے گا آن میں (یعنی لوگوں میں) ساتھ حق کے اور وه نه ظلم کیے جاوینگے ۔

۱۵- یوم تاتی السماء بدخان مبین یغشی الناس هذا عذاب الیم ۔ (۴۴ ۔ سوره خان ۹ و ۱۰)

۱۵- جس دن آوے گا آسان دھواں هو کر ڈھانک لے گا لوگوں کو که یه هے عذاب دکھ دینے والا ۔

۱۶- و یوم ینفخ فی الصور ففزع من فی السمٰوات و من فی الارض الا من شاء الله و کل اتوه داخرین و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب ۔ (۲۷ سورة نمل ۸۹ و ۹۰) ۔

۱۶- جس دن پھونکا جاوے گا صور میں تو گھبرا جاویگا جو کوئی آسانوں میں هے اور جو زمین میں مگر جس کو چاهے الله اور هر ایک آس کے سامنے آوینگے ذلیل هر کر اور تو دیکھے گا پہاڑوں کو (جن کو) تو سمجھتا هے جمے هوئے که

وہ چلے جاتے ہیں بادل کے چلنے کی مانند ۔

۱۷- یوم تمور السماء مورا و تسیر الجبال سیرا (۵۲ - سورۃ الطور - ۹) ۔

۱۷- جس دن پھٹ جاویگا آسمان اچھی طرح کے پھٹنے سے اور چلنے لگیں گے پہاڑ ایک قسم کے چلنے سے ۔

۱۸- فاذا النجوم طمست و اذا السماء فرجت و اذالجبال نسفت (۷۷ سورہ مرسلات ۸-۱۰) ۔

۱۸- جب کہ تارے بے نور کئے جاویں گے ۔ جب کہ آسمان پھاڑے جاویں گے اور جب کہ پہاڑ ریزہ ریزہ کیے جاویں گے ۔

۱۹- اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها ۔ (۹۹ - سورۃ الزلزلہ - ۱ و ۲) ۔

۱۹- جب کہ زمین ہلائی جاوے گی اپنے ہلنے سے اور نکالے گی زمین اپنے بوجھ ۔

۲۰- کل من علیها فان و یبقٰی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام ۔ (۵۵ - سورۃ الرحمان ۲۶ و ۲۷)

۲۰- جو کوئی زمین پر ہے فنا ہونے والا ہے اور باقی رہے گی ذات تیرے پروردگار بزرگی والے اور اکرام والے کی ۔

اب دیکھنا چاہیے کہ ان آیتوں میں نسبت کائنات موجودہ کے کیا بیان ہوا ہے ۔

زمین کی نسبت بیان ہوا ہے کہ بدل دی جاوے گی زمین سوائے اس زمین کے اور یہ بیان ہے کہ زمین ریزہ ریزہ کر دی جاوے گی صور پھونکنے کے ساتھ زمین اٹھائی جاوے گی اور ایک دفعہ میں توڑ دی جاوے گی ۔ قیامت کے دن زمین کپکپائی اور ہلائی جاوے گی ۔ قیامت میں زمین خدا کی مٹھی میں ہوگی ۔

زمین کھینچی جاوے گی یا پھیلائی جاوے گی اور جو کچھ اس میں ھے وہ ڈال دے گی اور خالی ھو جاوے گی ۔

پہاڑوں کی نسبت بیان ھوا ھے کہ وہ رنگ برنگ کی دھنی ھوئی اون کے مانند ھو جاویں گے ۔ صور پھوکنے پر پہاڑ اٹھائے جاویں گے اور توڑ دیے جاویں گے وہ ھلا دئے جاویں گے اور بھر بھری ریت کے ٹیلے کی مانند ھو جاویں گے ۔ وہ ذرہ ذرہ کیے جاویں گے اور غبار کی مانند ھو جاویں گے ۔ وہ جمے ھوئے دکھائی دیتے ھیں وہ بادلوں کی طرح چلے جاتے ھوں گے یا ایک طرح کے چلنے سے چلتے ھوں گے وہ سراب یعنی چمکتے ھوئے ریت کی مانند ھو جاویں گے ۔

سمندر کی نسبت بیان ھوا ھے کہ آگ کی مانند بھڑکائے جاویں گے ۔ اپنی جگہ سے پھوٹ بہیں گے ۔

آسمانوں کی نسبت بیان ھوا ھے کہ آسمان بدل دیے جاویں گے سوائے ان آسمانوں کے ۔ وہ تیل کی تلچھٹ کی مانند ھو جاویں گے وہ پھٹ جاویں گے سرخ رنگے ھوئے چمڑے کی مانند ھوں گے اور ڈھیلے و سست پڑ جاویں گے اور دروازے دروازے کی مانند ھو جاویں گے وہ خدا کے دائیں ھاتھ پر لپیٹ لیے جاویں گے وہ دھوئیں کی مانند ظاھر ھوں گے وہ پھٹ جاویں گے اور ایک طرح کے چلنے سے چلیں گے ان کی کھال کھینچی جاوے گی ۔

سورج اور تاروں کی نسبت بیان ھوا ھے کہ سورج لپیٹ لیا جاوے گا تارے جھڑ جاویں گے اور ایک جگہ آیا ھے کہ تارے دھندلے ھو جاویں گے بے نور ھو جاویں گے ۔

انسان اور نفوس کی نسبت بیان ھوا ھے کہ آدمی ٹڈیوں کی مانند پراگندہ ھو جاویں گے ۔ لڑکے بڈھے ھو جاویں گے ۔ آدمی یا روحیں فوج فوج آویں گے ۔ وحشی جانور آدمیوں کے ساتھ اکٹھے ھو جاویں گے ۔

سورۂ رحمان میں کہا ہے کو جو کوئی زمین پر ہے فنا ہونے والا ہے اور پروردگار کی ذات باقی رہے گی ۔

اب غور کرنا چاہیے کہ اگلے علماء نے ان آیتوں کی نسبت کیا کہا ہے اور کیا نتیجہ نکالا ہے ۔ سورۂ ابراھیم میں جو یہ آیا ہے کہ قیامت میں زمیں آسمان بدل جاویں گے اُس کی نسبت تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ بدلنا دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک اس طرح کہ اُس شے کی ذات باقی رہے اور اُس کی صفتیں بدل جاویں دوسرے اس طرح کہ اُس شے کی ذات فنا ہو جاوے اور اس کی جگہ دوسری موجود ہو جاوے اس کے بعد تفسیر کبیر میں بموجب محاورہ عرب کے اس کی مثالیں لکھی ھیں " تبدیل کے لفظ کا استعمال دونوں طرح پر ھوتا ھے اسی بناء پر ایک گروہ عالموں کی یہ رائے ھے کہ :

ففی الایتہ قولان الاول ان المراد تبدیل الصفة لا تبدیل الذات قال ابن عباس رضی اللہ عنہما ھی تلک الارض الا انہا تغیرت فی صفاتہا فتسیر عن الارض جبالہا و تفجر بحارھا و تسوی فلا یری فیہنا عوج ولا امت ۔ و روی ابوھریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال یبدل اللہ الارض غیر الارض فیبسطہا ویمدھا مدالادیم العکاظی فلا تری فیھا عوجا ولا امتا ۔ و قولہ والسموات ای تبدل السموات غیر السموات وھو کقولہ علیہ السلام لا یقبل مومن بکافر ولا ذو عہد فی عہدہ والمعنی ولا ذو عہد فی عہدہ بکافر و تبدیل السموات بانتسار کواکبہا وانفطارھا و تکویر شمسہا و خسوف قمرھا وکونہا ابوابا و انہا تارۃ تکون کالمہل و تارۃ تکون کالدھان ۔ والقول الثانی ان المرادہ تبدیل الذات قال ابن

مسعود تبدل بارض کالفضة البیضاء النقیة لم یسفک علیها دم ولم تعمل علیها خطیئة فهذا شرح القولین و من الناس من رجح القول الاول قال لان قوله یوم تبدل الارض المراد وهذه الارض و تبدل صفة مضافة الیها و عند حصول الصفة لابد وان یکون الموصوف موجودا فلما کان الموصوف بالتبدل هو هذه الارض وجب کون هذه الارض باقیة عند حصول ذالک التبدل ولا یمکن ان تکون هذه الارض باقیه مع صفاتها عند حصول ذالک التبدل والا متنع حصول التبدل فوجب ان یکون الباق هو الذات فثبت ان هذه الایة تقتضی کون الذات باقیه والقائلون بهذا القول هم اللذین یقولون عند قیام القیامة لا یعدم اللہ الذوات والا جسام و انما یعدم صفاتها و احوالها و اعلم انه لا یبعدان یقال المراد من تبدیل الارض والسموات هو انه تعالیٰ یجعل الارض جهنم و یجعل السموات الجنة والدلیل علیه قوله تعالیٰ کلاً ان کتاب الابرار لفی عیلین وقوله کلاً ان کتاب الفجار لفی سجین ۔ (تفسیر کبیر جلد ۵ صفحه ۸۷) ۔

اس آیت میں تبدیل سے آسمان و زمین کی صفات کا تبدیل ہو جانا مراد ہے نہ اُن کی ذات کا ۔ ابن عباس نے فرمایا کہ زمین سے یہی مراد ہے مگر اُس کی صفتیں تبدیل ہو جاویں گی پہاڑ زمین پر سے اڑ جاویں گے دریا پھوٹ نکلیں گے زمین ایسی برابر ہو جاوے گی کہ کہیں اونچا نیچا نہ دکھائی دے گا ۔ حضرت ابو ہریرہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ خدا زمین کو بدل دے گا اور عکاظی چمڑے کی طرح اس کو پھیلا کر بچھائے گا

کہیں اُس میں اونچا نیچا نظر نہ آئے گا ۔ خدا کا یہ قول ''و السموات'' اس کے بھی یہی معنٰی ھیں کہ آسمان بدل کر اور اس طرح کا کر دیا جائے گا جیسا کہ اس حدیث کا مطلب ھے کہ مسلمان کافر کے بدلے نہیں مارا جائے گا اور نہ وہ کافر جس سے عہد و پیمان ھے عہد و پیمان کے زمانہ تک '' یعنی وہ شخص بھی کافر کے بدلے نہ مارا جاوے گا جس سے معاھدہ ھو چکا ھے معاھدہ کے زمانہ تک آسمانوں کا بدلنا یوں ھوگا کہ ستارے متفرق ھو کر ٹوٹ پھوٹ جائیں گے آفتاب لپیٹ لیا جائے گا چاند دھندلا ھو جائے گا ۔ آسمان میں دروازے ھو جاویں گے اور وہ کبھی تو تیل کی تلچھٹ کا سا ھوگا اور کبھی سرخ چمڑے کی مانند ۔ دوسرا فرقہ کہتا ھے کہ تبدیل سے آسمان و زمین کی ذات کا بدل جانا مراد ھے ۔ ابن مسعود کہتے ھیں کہ یہ زمین بدل کر چمکتی ھوئی چاندی بن جاوے گی جس پر نہ کبھی خون ریزی ھوئی ھے اور نہ کبھی اُس پر گناہ کیا گیا ھے ۔ بعضوں نے قول اول کو ترجیح دی ھے وہ یہ کہتے ھیں کہ آیت میں اسی زمین کی نسبت تبدیلی کا لفظ ھے اور چوں کہ تبدیل ایک صفت ھے تو ضرور ھے کہ اُس کے تحقق کے وقت یہی موصوف یعنی یہی زمین موجود ھو یہ بھی ظاھر ھے کہ تبدل کے وقت زمین کی صفتیں تو موجود ھونے کی نہیں تو اب ذات ھی کا باقی رھنا آیت سے لازم آیا جن لوگوں کا یہ مذھب ھے وہ کہتے ھیں کہ قیامت قائم ھونے کے وقت اللہ پاک جسموں اور ذاتوں کو سرے سے معدوم نہ کر دے گا بلکہ صرف اُن کی صفتیں معدوم ھو جاویں گی ممکن ھے کہ زمین اور آسمان کے بدلنے سے یہ مراد لی جاوے کہ زمین خدا کو دوزخ بنا دے گا اور آسمانوں کو بہشت اور خدا کا یہ قول ''کلا ان کتاب الابرار لفی علیین کلا ان کتاب الفجار لفی سجین'' اس مطلب کی دلیل ھے ۔

ان تمام حالات سے جو اوپر مذکور ہوئے ثابت ہوتا ہے کہ قیامت کے دن اس دنیا کے تمام حالات بدل جاویں گے جو چیزیں کہ اب موجود ہیں وہ معدوم نہیں ہونے کیں ۔ اُن کے خواص و اوصاف تبدیل ہو جاویں گے ۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی تفہیمات میں واقعات قیامت کو وقائع جو سے تعبیر کیا ہے یعنی اُن واقعات کا جو آسمان و زمین کے درمیان میں ہوتے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ ”تعود تلک الوقائع الی الانوار المحیطة فیقع ظلها فیستعد العالم لواقعة عظیمة من وقایع الجو فتهلک البشر والموالید و یعود کل عنصر لمحلة“ انتہیٰ۔ یعنی واقعات قبل قیامت مثل عالم میں فسادات ہونے اور دجال کے آنے اور حضرت عیسیٰ کے تشریف فرمانے کے بعد انوار محیط الٰہیه واقعه عظیمه کے ہونے پر متوجه ہوں گے اور واقعات جو یعنی جو آسمان و زمین کے بیچ میں واقع ہوتے ہیں ، واقع ہوں گے بشر و موالید سب مر جاویں گے اور ہر ایک عنصر اپنی جگه پر چلا جاوے گا ۔ خلاصه اس کا یه ہے کہ یه نظام اُلٹ پلٹ ہو جاوے گا ۔

تحقیقات جدیده کی رو سے جہاں تک معلوم ہو سکا ہے چاند کی نسبت معلوم ہوا ہے کہ کسی زمانه میں اُس میں آبادی تھی اور ہوا مثل کرۂ ارض کے اُس کے محیط تھی ، پانی بھی اُس میں تھا ۔ مگر اب محض ویران اور سوکھ کر کھنگر ہوگیا ہے کوئی ذی نفس اُس میں نہیں ہے ہوا بھی اُس کی محیط نہیں ہے ۔ یه بھی کہا جاتا ہے کہ بعض کواکب جو حقیقت میں بہت بڑے بڑے کرۂ زمین سے بھی سیکڑوں حصه بڑے تھے منتشر ہوگئے اور اور کرّوں میں جا ملے یه بھی خیال کیا جاتا ہے کہ زمین کا مدار جو گرد آفتاب کے ہے چھوٹا ہوتا جاتا ہے پس یه خیال کرنے کی بات ہے کہ

زمانہ ممتد کے بعد جس کا اندازہ نہیں ہو سکتا اور گو وہ لاکھوں کڑوروں برس کے بعد ہو جب زمین کا مدار بہت چھوٹا ہو جاوے گا تو دنیا کا کیا حال ہوگا ۔ کیا سمندر نہ اُبل جاویں گے ۔ کیا پہاڑ ریت کی مانند نہ ہو جاویں گے ۔ کیا یہ زمین نہ بدل جاوے گی ۔ یہ آسمان جو ہم کو ایسا نیلا نیلا خوب صورت دکھائی دیتا ھے کیا وہ تیل کی تلچھٹ کی مانند اور کبھی سرخ چمڑے کی مانند نظر نہ آوے گا ۔ کیا یہ ستارے بے نور نہ دکھائی دیں گے ۔ پس واقعہ قیامت ایک ایسا واقعہ ھے جو امور طبعی کے مطابق اس دنیا پر واقع ھوگا اور ضرور واقع ھوگا مگر یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ کب واقع ھوگا ۔ خدا تعالیٰ نے اُس طبعی واقعہ کو جا بجا اور مختلف تشبیہوں سے اس لیے بیان کیا ھے کہ بندوں کو خدا کی قدرت کاملہ پر وثوق ھو اور اس وحدہ لا شریک کے سوا کسی دوسری چیز کو اپنا معبود نہ بنائیں ۔ دنیا میں پہاڑوں کی پرستش ھوتی تھی ، سمندر پوجے جاتے تھے ، آگ کی پرستش کی جاتی تھی ، چاند سورج کی پرستش ھوتی تھی ۔ ستاروں کی پرستش کے لیے ھیاکل بنائی گئی تھیں اور اُن کی پرستش ھوتی تھی اس لیے خدا نے اس طبعی واقع کو جتلایا کہ یہ سب چیزیں ایک دن فنا یعنی متغیر ھونے والی ھیں اور اُن میں کوئی بھی معبود ھونے کے لائق نہیں ھے پس قیامت کا ذکر جا بجا اسی غرض سے آیا ھے کہ عجائب مخلوقات خدا کی جن میں مخلوقات زمین اور آسمان اور کواکب زیادہ تر عجیب دکھائی دیتے ھیں اور جن کی پرستش انواع و اقسام سے لوگوں نے اختیار کی تھی اُس کو چھوڑیں اور صرف خدائے واحد کی جو اُن سب چیزوں کا پیدا کرنے والا اور پھر فنا کرنے والا ھے پرستش اختیار کریں ۔

یہ قیامت جس کا اوپر ذکر ھوا یہ تو کائنات پر گزرے گی

مگر اصلی قیامت جو انسان پر گزرے گی وہ وہ ہے جس کا ذکر سورہ قیامہ میں آیا ہے اور اس کا خلاصہ ان دو لفظوں میں ہے کہ "من مات فقد قامت قیامتہ" خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ۔

یسئل ایان یوم القیامۃ فاذا برق البصرو خسف القمر و جمع الشمس و القمر یقول الانسان یومئذ این المفر کلا لا وزر الی ربک یومئذ المستقر ینبو الانسان یومئذ یما قدم اخربل الانسان علی نفسہ بصیرۃ و لوالقی معاذیر۔ (۷۵ سورہ قیامہ)

"انسان پوچھتا ہے کہ کب ہوگا قیامت کا دن پھر (وہ دن اس وقت ہوگا) جب کہ آنکھیں پتھرا جاویں گی چاند کالا پڑ جائے گا یعنی آنکھوں کی روشنی جاتی رہے گی اور آنکھیں اندر بیٹھ جاویں گی چاند سورج یعنی رات دن اکھٹے ہو جاویں گے کہ اس کو کچھ تمیز نہ رہے گی کہ دن ہے یا رات سب چیز دھندلی دکھائی دے گی اور اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ انسان دن میں کسی وقت مرے اس کو شام کا وقت دکھائی دے گا۔"

وجوہ یومئذ لاضرۃ الی ربہا ناظرہ و وجوہ یومئذ با سرۃ تظن ان یفعل بہا فاقرہ کلا اذابلغت التراقی و قیل من راق و ظن انہ الفراق و التفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق۔ (۷۵۔ سورۃ قیامہ)

"انسان کہے گا کہ اس دن بھاگ جانے کی کہاں جگہ ہے۔ ہرگز کوئی جگہ پناہ کی نہیں۔ تیرے پروردگار ہی کے پاس اس دن ٹھیرنے کی جگہ ہے۔ اس دن جان لے گا انسان کہ اس نے کیا آگے بھیجا ہے اور کیا پیچھے چھوڑا ہے بلکہ انسان اپنے آپ کو خوب پہچانتا ہے گو کہ درمیان میں بہت سے عذر لا ڈالے۔"

اس دن کتنے منہ تر و تازہ ہوں گے اپنے پروردگار کی طرف

دیکھتے ہوں گے اور اُس دن کتنے منہ تھوتائے ہوئے ہوں گے گمان کریں گے کہ ان پر مصیبت پڑنے والی ہے ۔ جس وقت کہ جان نرخرے میں پہنچتی ہے اور کہا جاتا ہے کون ۔ پھر آواز نہیں نکلتی اتنا ہی کہہ کر چپ ہو جاتا ہے ۔ پھر کہا جاتا ہے ۔ جھاڑنے پھونکنے والا ۔ پھر چپ ہو جاتا ہے اور جان لیا کہ بے شک اب جدائی ہے اور لپیٹ لیا ایک پنڈلی کو دوسری پنڈلی سے ۔ اُس دن تیرے پروردگار کے پاس چلنا ہے ۔

یہ تمام حالت جو خدا نے بتائی انسان پر مرنے کے وقت گزرتی ہے اور اس سوال کے جواب میں کہ قیامت کے دن کب ہوگا بتائی گئی ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہر انسان کی اصلی قیامت اُس کا مرنا ہے اور ''من مات فقد قامت قیامة'' بہت صحیح و سچا قول ہے اگرچہ اگلے علماء نے اس باب میں اختلاف کیا ہے کہ انسان کی ایسی حالت کب ہوگی بعضوں نے کہا کہ موت کے وقت بعضوں نے کہا بعثت کے وقت بعضوں نے کہا دوزخ کو دیکھنے کے وقت مگر قرآن مجید کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ یہ بیان موت کے وقت کی حالت کا ہے ، جس میں ذرا بھی شک نہیں ہو سکتا ۔ جن عالموں نے اس حالت کو وقت موت کے حالت قرار دیا ہے اُنھوں نے خسف قمر کے لفظ سے آنکھ کی روشنی کا جاتا رہنا مراد لیا ہے تفسیر کبیر میں ہے ۔

فاما من یجعل برق البصر من علامات الموت قال معنٰی و خسف القمر ای ذهب ضوٗ البصر عند الموت یقال عین خاسفة اذا فقئت حتٰی غابت حدقتها فی الراس و اصلها من خسف الارض اذا ساخت بما علیها و قوله جمع الشمس و القمر کنایة عن

ذهاب الروح الی عالم الاخرة کالشمس فانه یظهر فیها المغیبات و تنفتح فیها المبهمات و الروح کالقمر کما ان القمر یقبل النور من الشمس فکذا الروح تقبل نور المعارف من عالم الاٰخرة ولا شک ان تفسیر هذالایة بعلامات القیامة اولیٰ من تفسیر ها بعلامات الموت و اشدا مطابقة لها ۔ (تفسیر کبیر جلد ۶ ، صفحہ ۳۰۹)

یعنی جو لوگ کہ آنکھ کے چوندھیانے کو موت کی علامت قرار دیتے ھیں وہ ''خنف القمر'' کے معنی یہ کہتے ھیں کہ نگاہ کی روشنی جاتی رھے گی ۔ عرب میں جب آنکھ پھوٹ جاوے یہاں تک کہ ڈھیلا سر میں بیٹھ جاوے تو کہتے ھیں ''عین خاسفہ'' یہ محاورہ ''خسف الارض'' سے نکلا ھے جس کا استعمال زمین کے دھنس جانے کے وقت ھوتا ھے اور خدا کا یہ قول ''جمع الشمس والقمر'' روح کے عالم آخرت کی طرف چلے جانے سے کنایہ ھے گویا وہ دوسری دنیا ایک آفتاب ھے کیوں کہ اُس میں چھپی اور مبہم باتیں کھل پڑیں گی اور روح گویا چاند ھے جس طرح چاند آفتاب سے روشنی پاتا ھے اسی طرح روح بھی عالم آخرت سے معرفت کے انوار حاصل کرتی ھے اور کچھ شک نہیں کہ اس آیت کی تفسیر قیامت کی علامتوں سے کرنی اس سے کہیں بہتر ھے کہ اُس کی تفسیر موت کی علامتوں سے کی جاوے ۔

صاحب تفسیر کبیر کا یہ کہنا کہ اس آیت کی تفسیر علامات قیامت سے کرنی بہ نسبت علامات موت کے بہتر ھے کسی طرح صحیح نہیں ھو سکتا ۔ الفاظ کلا اذا بلغت التراق و قیل من راق و ظن انہ الفراق و التفت الساق بالساق الی ربک یومئذ المساق بالکل شاھد اس بات پر ھیں کہ اُس تمام سورۂ میں جو حالات مذکور ھیں وہ حالت عند الموت کے ھیں ۔

جمع الشمس و القمر کی جو توضیح تفسیر کبیر میں بیان ہوئی ہے وہ بھی دور ازکار ہے خسف قمر یعنی آنکھوں کی روشنی جانے اور آنکھوں کے بیٹھ جانے کے بیان جمع الشمس و القمر کا لفظ صاف دلالت کرتا ہے اُن دونوں میں تمیز نہ رہنے کا چاند کا تعلق رات سے ہے اور سورج کا دن سے اس لیے اُن دونوں سے رات دن کا کنایہ کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ موت کے وقت اس بات کی تمیز کہ دن ہے یا رات کچھ نہ ہوگی ۔

ہمارے اس بیان سے یہ مطلب نہیں ہے کہ جو واقعات کائنات پر ایک دن گذرنے والے ہیں اور جن کا بیان پہلے ہو چکا وہ نہ ہوں گے بلکہ وہ اپنے وقت پر ہوں گے اور جو کچھ اُن میں ہونا ہے وہ ہوگا اور اس زمانہ کے انسان اور وحوش و طیور پر جو کچھ گذرنا ہے گذرے گا اور اُس وقت جو حال روحوں اور ملائکہ کا ہونا ہے وہ ہوگا مگر جو لوگ اس سے پہلے مر چکے ہیں اُن کے لیے قیامت اُسی وقت سے شروع ہوتی ہے جب کہ وہ مرے ۔

حشر اجساد

حشر اجساد کی نسبت جیسا کہ شرح مواقف میں لکھا ہے پانچ مذہب ہیں ۔

اعلم ان الاقوال الممکنة فی مسئلة المعادلا تزید عن خمسة (الاول) ثبوت المعاد الجسمانی فقط و هو قول اکثر المتکلفین النافین النفس الناطقه (و الثانی) ثبوت المعاد الروحانی فقط و هو قول الفلاسفة الا لٰهیین (و الثالث) ثبوتهما معاً و هو قول کثیر من المحققین کالحلیمی و ابغزالی و الراغب و ابو زید الدبوسی و معمر من قدماء المعتزله و جمهور متاخری الامامیة و کثیر من الصوقبة فانهم قالوالانسان بالحقیقة

هو النفس الناطقه و هی المکلف و المطیع و العاصی و المثاب و المعاقب و البدن یجری منها مجرا الالة و النفس باقیه بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلایق خلق لکل واحد من الارواح بدنا بتعلق به و یتصرف فیه کما کان فی الدنیلہ (الرابع) عدم ثبوت شی منهما و هذ قول القدماء من فلاسفة الطبعیین (و الخامس) التوقف فی هذه و هو المنقول عن جالینوس فانه قال لم یتبین لی ان النفس هل هی المزاج فینعدم عند الموت فیستحیل اعادتها اوهی جوهر باق بعد فساد البینة فیمکن المعاد (شرح مواقف) ۔

یعنی ۔ معاد کے مسئله هیں جو اقوال کہے جا سکتے هیں وہ صرف پانچ هیں :

(۱) صرف معاد جسمانی کا ثبوت اور یه اکثر آن متکلمین کا مذهب هے جو نفس ناطقه کا انکار کرتے هیں ۔

(۲) صرف معاد روحانی کا ثبوت یه مذهب فلاسفه الٰهیین کا هے ۔

(۳) دونوں کا ثبوت اور یہی اکثر محققوں کا مذهب هے مثلاً حلمی ، غزالی ، راغب ، ابوزید ، الادموسی معمر (جو که قدیم معتزلیوں میں سے هے) اور عموماً متاخرین شیعه اور اکثر صوفیوں کا ۔ یه لوگ کہتے هیں که انسان حقیقت میں صرف نفس ناطقه کا نام هے وهی مکلف هے وهی عاصی اور مطیع هے اسی پر ثواب عذاب هوتا هے اور بدن تو بجائے ایک آله کے کام دیتا هے ۔ جسم خراب هو جاتا هے پهر بهی نفس باقی رهتا هے پس جب خدا قیامت کے دن مخلوقات کو اٹھانا چاهے گا

تو ہر ایک روح کے لیے ایک مخصوص جسم بنا دے گا
جس سے روح کا تعلق ویسا ہی ہوگا جیسا کہ دنیا
میں تھا -

(۴) ان دونوں میں سے کسی کا ثبوت نہیں فلاسفہ طبعیین
میں سے قدما کا یہی مذہب ہے -

(۵) بالکل سکوت اختیار کرنا یہ مذہب جالینوس سے
منقول ہے اُس کا قول ہے کہ مجھ کو یہ نہیں ثابت ہوتا
کہ نفس آیا مزاج ہے تو موت کے وقت معدوم ہو
جاوے گا تو اس کا اعادہ نا ممکن ہوگا یا وہ ایک
جوہر ہے جو بدن کے خراب ہونے پر باقی رہتا ہے اس
حالت میں معاد بھی ممکن ہوگی -

میرے نزدیک قول ثالث جو مذہب اکثر محققین کا ہے صحیح
ہے صرف اس قدر اختلاف ہے کہ میں اُن بزرگوں کی اس رائے کو کہ
جب خدا تعالی حشر کرنا چاہے گا تو ہر ایک روح کے لیے ایک جسم
پیدا کر دے گا جس سے وہ روح متعلق ہو جاوے گی تسلیم نہیں
کرتا میرے نزدیک یہ بات ہے کہ روح نسمہ سے جب مل جاتی
ہے تو خود ایک جسم پیدا کر لیتی ہے اور جب انسان مر جاتا ہے
اور روح اُس سے علیحدہ ہوتی ہے تو خود ایک جسم رکھتی ہے
جیسے کہ مسئلہ خامسہ میں ہم نے بیان کیا ہے پس حشر میں کوئی نئی
زندگی نہیں ہے بلکہ پہلی ہی زندگی کا تتمہ ہے - شاہ ولی اللہ صاحب
کا بھی یہی قول ہے جیسا کہ اُنھوں نے حجۃ اللہ البالغہ میں
کہا ہے -

ان حشر الاجساد و اعادۃ الارواح الیھا یست
حیواۃ متانفۃ انما ھی تتمۃ النشاۃ المتقدمۃ
بمنزلۃ التخمۃ لکثرۃ الاکل کیف ولولا ذالک لکانو

غیر الاولین و لما اخذوا بما فعلوا ۔ (حجة الله البالغه صفحه ۳۶)

یعنی جسموں کا اٹھنا اور روحوں کا اُن میں پھر آنا یہ کوئی نئی زندگی نہیں ہے بلکہ اُسی پہلی زندگی کا تتمه ہے جس طرح زیادہ کھا جانے سے بد هضمی ہو جاتی ہے اگر ایسا نه ہو تو لازم آوے که یه کوئی دوسری خلقت ہو ان لوگوں کے کیے کا (یعنی جو دنیا میں تھے) کچھ بدلا ہی نه ہو ۔

قرآن مجید سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے بشرطیکه تمام آیات ما سبق و ما لحق پر بامعان نظر ایک مجموعی حالت سے غور کیا جاوے نه فرداً فرداً اور ایک مضمون کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے ۔ اول یه بات قابل غور ہے که کون سے عقیده کے رد کرنے کے لیے قرآن مجید میں آیات حشر و نشر وارد ہوئی ہیں ۔ خود قرآن مجید سے پایا جاتا ہے که جن لوگوں کا عقیده یه تھا که روح کوئی چیز نہیں ہے انسان پیدا ہوتا ہے اور مر کر نسیاً منسیاً ہو جاتا ہے ۔ ہوا ہوا میں مٹی مٹی میں مل جاتی ہے اور کچھ نہیں رہتا اُس عقیده کی تردید کے لیے آیات حشر و نشر نازل ہوئی ہیں ۔ چناں چه الله تعالیٰ نے سوره جاثیه میں اُن لوگوں کا قول نقل کیا ہے که :

و قالوا ماھی الاحیاتنا الدنیا نموت و نحیٰ وما یھلکنا الا الدھر ومالھم بذالک من علم ان ھم الا یظنون و اذا تتلی علیھم آیاتنا بینات ما کان حجتم الا ان قالوا ائتو با اباءنا ان کنتم صادقین ۔ (۴۵ سوره جاثیه ۲۴ - ۲۲)

یعنی وه کہتے ہیں که ہماری دنیا کی زندگی کیا ہے ہم مرتے ہیں اور ہم جیتے ہیں اور ہم کو زمانه ہی مارتا ہے نه اور کوئی ۔

خدا نے کہا کہ ان کو اُس کا علم نہیں ہے وہ صرف ایسا گمان کرتے ہیں اور جب اُن پر ہماری واضح آیتیں پڑھی جاتی ہیں تو اُن کی حجت بہ جز اس کے اور کچھ نہیں ہوتی کہ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے باپ دادا کو لے آؤ اگر تم سچے ہو ۔

اسی کی مانند سورہ انعام میں بھی خدا تعالیٰ نے اُن کا قول نقل کیا ہے کہ :

و قالوا ان حیاتنا و ما نحن بمبعوثین ولو تریٰ اذ و قفوالی ربھم قال الیس ھذا بالحق قالوا بلی و ربنا ۔ (۶ سورہ انعام ۳۰ و ۳۱)

یعنی ہماری یہ کیا ہے صرف دنیا کی زندگی ہے اور ہم پھر اٹھنے والے نہیں ہیں ۔ خدا نے فرمایا ہے کہ جب تو دیکھے گا ۔ اُن کو اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہوا تو خدا اُن سے کہے گا یہ سچ نہیں ہے اُس وقت وہ کہیں گے کہ ہاں قسم ہمارے پروردگار کی یہ سچ ہے ۔

سورہ صافات میں ہے کہ ۔ ائذامتنا و کنا ترابا و عظاما ائنا المدینون ۔

یعنی ۔ ”وہ لوگ کہیں گے کہ کیا جب ہم مر جاویں گے اور مٹی اور ہڈیاں ہو جاویں گے کیا بدلا دیے جاویں گے یعنی اعمال کی سزا و جزا ہم کو دی جاوے گی“ پس اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اُن لوگوں کو موت کے بعد جزا و سزا ہونے سے استبعاد تھا اور استبعاد کا سبب بہ جز روح کے اور کچھ نہیں ہو سکتا اور اس سے بخوبی روشن ہوتا ہے کہ اس مباحثہ کا موضوع در حقیقت اس جسم کا جو ہم دنیا میں رکھتے ہیں دوبارہ پتلا بنا کر اُٹھنے کا تھا ہی نہیں بلکہ جزا و سزا کا بعد موت ہونا موضوع تھا اور یہی سبب ہے کہ ہم ان تمام آیتوں کا معدوم جسم کے دوبارہ موجود ہونے سے

کچھ تعلق ھی نہیں سمجھتے ۔

اب اس بات کو ذھن میں رکھ کر آیات حشر واسطے تردید عقیدہ عدم یقین روح کے نازل ھوئی ھیں قرآن مجید پر غور کیا جاوے تو ظاھر ھوتا ھے کہ موضوع اس بحث کا اس جسم کے جو ھم اس دنیا میں رکھتے ھیں دوبارہ اٹھنے کا ھے ھی نہیں اور نہ قرآن مجید میں اس جسم کے دوبارہ اٹھنے کا ذکر ھے ۔ جب کہ وہ لوگ روح کے قائل نہ تھے تو ثواب و عقاب کا حال سن کر اُن کو تعجب ھوتا تھا کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ جب آدمی مر گیا تو گل سڑ کر معدوم ھو گیا ثواب و عذاب کیسا اور کس پر اور متعجب ھو کر کہتے تھے کہ کیا ھم پھر زندہ ھوں گے ۔ کیا ھماری گلی ھوئی ھڈیاں پھر جی اٹھیں گی کیوں کہ وہ لوگ بغیر اس دنیا کی زندگی اور بدن اس جسم کے جو دنیا میں تھا انسان کا موجود ھونا جس پر عذاب ھو یا ثواب ملے نہیں سمجھتے تھے ۔ خدا نے متعدد طرح سے اس کو سمجھایا اور حشر کے ھونے پر یقین دلایا اور اُس پر اپنے قادر ھونے کو متعدد مثالوں سے بتایا مگر یہ کہیں نہیں کہا کہ یہی جسم جو دنیا میں ھے پھر اٹھے گا اور اسی جسم میں پھر جان ڈالی جاوے گی ۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس جسم کے جو دنیا میں ھے دوبارہ اٹھنے کے قائل نہیں ھیں چناں چہ انھوں نے تفہیمات الٰہیہ میں بعد بیان واقعات قیامت کے لکھا ھے کہ :

انفس ماقت وھی اشد ضماما بالجسد و بقیت عجب ذنبھا اے الا ژالذی بہ تعرف انہ بدن فلان فیلصق بالجسد و یجی جنس آخر ھا یمۃ ولاکن لم یبق عجب ذینھا فینفخ فی جسد من الارض باعتدال ھناک و جنس اخر یستوجب عند ھیجان الارواح و انتفاخھا

ان یتجسد بجسد مثالی کا الملائکہ والشیاطین ۔ فلا یکون تلک الحیاۃ مبتداۃ بل لتکمیل ما فیہا مجازاۃ فیتصعد تلک الاجساد و الی ھیئۃ نسمیۃ و تدخل فی حوادث الحشر ۔ (تفہیمات الھیہ صفحہ ۳۸۸)

یعنی ''اس کے بعد نفوس جو مر گئے ھیں یعنی جو صاحب نفوس کہ مر گئے ھیں آن کے نفوس کھڑے ھو جاویں گے اور ان کا تعلق جسم سے قوی تر ھوگا اور ریڑھ کی ھڈی باقی رہ جاوے گی یعنی ایک ایسا نشان جس سے پہچانا جاوے کہ یہ فلاں شخص کا بدن ھے پھر وہ بدن سے مل جاوے گی ۔ ایک اور قسم کی روحیں آویں گی جو حیران ھوں گی کہ آن کی ریڑھ کی ھڈی کا نشان ھی باقی نہ رھا ھوگا تو وہ ایک ایسی زمین میں پھونکی جاویں گی جس سے آن کو کچھ مناسبت ھوگی ۔ ایک اور قسم کی روحیں آویں گی جن کو روحوں کے بر انگیختہ ھونے اور صور کے پھونکنے کے وقت ایک مثالی جسم اختیار کرنا ھوگا ۔ فرشتوں اور شیاطین کے جسم مثالی کی مانند ۔ تو یہ زندگی کوئی ابتدائی زندگی نہ ھوگی بلکہ آسی کی تکمیل کے لیے ھوگی جو آن میں بطور بدلا دینے کے پھر یہ جسم ایک ھیئت نسمیہ میں اوپر کو چڑھیں گے اور حشر کے واقعات میں داخل ھوں گے ۔

اس مقام پر شاہ ولی اللہ صاحب نے تین قسم کی روحیں ٹھیرائی ھیں اور ان کے لیے متعدد قسم کے جسد قرار دیے ھیں مگر اس جسد کا جو دنیا میں قبل موت تھا اس کا دوبارہ آٹھنا اور آس میں روح کا آنا بیان نہیں کیا اس سے ثابت ھوتا ھے کہ شاہ صاحب بھی اس جسد کے جو دنیا میں ھے آٹھنے کے قائل نہیں ھیں بلکہ آنھوں نے بھی آسی قول ثالث کو اختیار کیا ھے جس کا ھم نے اوپر ذکر کیا ھے ۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے سوا اور مفسرین نے بھی اس قول کی تائید کی ہے چناں چہ تفسیر کبیر میں سورۂ قیامہ کی تفسیر میں یہ تقریر لکھی ہے کہ :

قولہ ۔ ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامہ ۔ و تقریرہ ان الانسان ھو ھذا لبدن فاذا مات تفرقت اجزاء البدن و اختلطت تلک الاجزاء بسائر اجزاء التراب و تفرقت فی مشارق الارض و مغاربھا فکان تمیزھا بعد ذالک من غیرھا محالا فکان البعث محالا و اعلم ان ھذہ الشبھة ساقطة من و جھین ۔ الاول لا نسلم ان الانسان ھو ھذا البدن فلم لا یجوزان یقال انہ شی مدیر لھذالبدن فاذا فسد ھذا البدن بقی ھوحیا کما کان و حینئذ یکون اللہ تعالی قادر اعلی ان یردہ الی اے بدن شاء داراد و علی ھذا لقول یسقط السوال و فی الایة اشارة الی ھذا لانہ اقسم با لنفس اللوامہ ثم قال ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامہ و ھو تصریح بالفرق بین النفس و البدن ۔ (تفسیر کبیر جلد ٦ صفحہ ۴۰۸)

یعنی ۔ جو اعتراض کیا جاتا ہے کہ انسان تو یہی موجودہ بدن ہے پھر جب انسان مر گیا تو بدن کے اجزا متفرق ہو گئے اور مٹی میں مل کر مشرق سے مغرب تک اور مغرب سے مشرق تک پھیل گئی اب ان اجزاء کا دوسری مٹی کے اجزاء سے ممتاز ہونا ناممکن ہے تو قیامت بھی ناممکن ہوگی تو یہ اعتراض دو طور سے مندفع ہوتا ہے ۔

(۱) ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ انسان اس بدن کا نام ہے ممکن ہے کہ وہ ایک ایسی چیز ہو جو اس بدن کی مدبر ہو اور جب بدن خراب ہو جاوے تو وہ اپنی حالت پر زندہ رہے ۔ اب خدا کو

اس بات پر قدرت ہے کہ اس کو کوئی اور بدن دے دے چناں چہ اس آیت میں بھی اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیوں کہ خدا نے پہلے تو نفس لوامہ کی قسم کھائی پھر فرمایا کہ کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ ہم اس کی ھڈیاں نہ اکٹھی کریں گے - اس سے صاف پیدا ہوتا ہے کہ نفس اور بدن دو چیزیں ہیں -

اب ہم یہ بات ثابت کرتے ہیں کہ قرآن مجید سے بھی اس موجودہ جسم کا دوبارہ اٹھنا نہیں پایا جاتا بلکہ ایک اور قسم کے جسم کا ہونا ثابت ہوتا ہے خدا نے سورۂ واقعہ میں فرمایا ہے کہ :

نحن خلقنا کم فلو لا تصدقون افرئیتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون - نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبعوقین علیٰ ان نبدل امثالکم و ننشئکم فی ما لا تعلمون - (۵٦ سورۂ واقعہ ۵۷-٦۱)

یعنی - ہم نے تم کو پیدا کیا پھر کیوں نہیں تم نہیں مانتے - پھر کیا تم سمجھتے ہو جو کچھ تم عورتوں کے رحم میں ڈالتے ہو کیا تم اس کو پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں - ہم نے مقدر کی ہے تم میں موت اور ہم اس بات سے پیچھے نہیں رہے یعنی عاجز نہیں ہیں کہ ہم بدل دیویں اوصاف تمہارے اور ہم تم کو پیدا کریں اس صفت میں جس کو تم نہیں جانتے -

اس آیت میں لفظ امثال کا جمع ہے لفظ مثل بفتح المیم و الثا ، کی اور تمام آیات ما سبق و ما لحق سے جو اس سورۃ میں ہیں صاف ظاہر ہے کہ حالات حشر اس میں مذکور ہیں - خدا فرماتا ہے کہ ہم نے موت کو تم میں مقدر کیا ہے اور ہم اس بات سے عاجز نہیں ہیں کہ جو اس زندگی میں تمہارے اوصاف ہیں ان کو بدل دیں اور پیدا کریں ایسے اوصاف میں جن کو تم نہیں جانتے - لفظ پیدا کرنے سے صاف پایا جاتا ہے کہ موجودہ اوصاف کے

معدوم ہونے کے بعد پیدا کرنا مراد ہے ۔ جو لوگ روح کے قائل نہیں تھے اور وہی لوگ حیات بعد الموت کے قائل نہ تھے اور وہی لوگ ان آیتوں میں مخاطب ہیں ۔ اسی بدن کو جو انسان دنیا میں رکھتا ہے انسان کے اوصاف سمجھتے تھے ۔ طویل القامت بادی البشرہ عریض الا ظفار باش علیٰ قدمیه و غیر ذالک ۔ اب خدا نے فرمایا کہ ان اوصاف یعنی اس جسم کے فنا ہونے کے بعد ہم اس بات سے عاجز نہیں ہیں کہ ان اوصاف کو بدل کر تم کو اور اوصاف میں یعنی دوسری قسم کے جسم میں جس کو تم نہیں جانتے پیدا کریں ۔ پس یہ آیت صاف دلیل اس بات کی ہے کہ حیات بعد الموت میں روح کے لیے یہ جسم جو دنیا میں ہے نہ ہوگا بلکہ ایک اور قسم کا جسم ہوگا ۔

یہ وہ حقائق ہیں جو نہ حکمت یونان میں پائے جاتے ہیں اور نہ فلسفہ و علم کلام میں بلکہ یہ انوار ہیں مشکواۃ نبوت مہدی صلی اللہ علیہ وسلم کے جو بلا واسطہ سفینہ سینہ منورہ مہدیؑ سے سینۂ احمدی میں پہنچے ہیں ۔ گو کہ نابلدان کوچہ حقیقت ان انوار مہدیؑ کو نعوذ باللہ کفر و زندقہ سے تعبیر کریں ۔

و ما تلک الا شقشقة هدرت فجاشت النفس بما هجس لها ثم قرت مع ان لکل جواد کبوه و لکل سیف نبوه ۔

لمؤلفه

فلاطون طلفکے باشد به یونانے که من دارم
مسیحا رشک میدارد درمانے که من دارم

ز کفر من چه میخواهی زایمانم چه مے پرسی
همان یک جلوۂ عشق است ایمانے که من دارم

خدا دارم دلے بریاں ز عشق مصطفیٰ دارم
ندارد هیچ کافر ساز و سامانے که من دارم

ز جبریل امیں قرآن به پیغامے نمیخواهم
همه گفتار معشوق است قرآنے که من دارم
فلک یک مطلع خورشید دارد باهمه شوکت
هزاراں اینچنیں دارد گریبانے که من دارم
ز برهاں تابه ایماں سنگ ها دارد ره واعظ
ندارد هیچ واعظ همچو برهانے که من درام

اب هم قرآن مجید کی اور آیتوں کو جو اس مضمون سے زیادہ تعلق رکھتی هیں اس مقام پر لکھتے هیں اور بتاتے هیں که جب با معان نظر اُن کو دیکھا جاوے اور منکرین روح کے عقائد کو بھی مد نظر رکھا جاوے تو اُن سے اس جسم کا جو دنیا میں هے دوباره اٹھنا ثابت نہیں هوتا اور وه آیتیں یه هیں ۔ خدا نے سوره نوح میں فرمایا هے که :

۱۔ و الله انبتکم من الارض نباتا ثم یعید کم فیها و یخرجکم اخراجا ۔ (۷۱ - سوره نوح ۱۶ و ۱۷)

یعنی خدا نے آگایا تم کو زمین سے ایک قسم کا آگانا پھر تم کو پھر کر لے جاوے گا اُس میں اور نکالے گا تم کو ایک طرح کا نکالنا ۔

انسان زمین سے مثل نباتات کے نہیں آگا ۔ اسی طرح و مثل نباتات کے دوباره زمین سے نکلے گا پس یه صرف تشبیه معدوم هونے کے بعد پھر پیدا هونے کی هے نه اس بات کی که انسان بعد مرنے کے مثل نباتات کے پھر زمین سے نکلیں گے ۔ و یخرجکم اخراجا میں لفظ منها کے ترک هونے سے یعنی و یخرجکم منها اجراجا نه کہنے سے اس مطلب کو جو هم نے بیان کیا اور زیاده تقویت هوتی ہے ۔

خدا تعالیٰ نے سورہ اعراف میں اس طرح پر بیان فرمایا ہے کہ :

۲- ھو الذی یرسل الریاح بشرا بین یدی رحمته حتی اذا اقلت سحابا ثقالا سقناہ بلدمیت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من کل الثمرات کذالک نخرج الموتی لعلکم تذکرون -

یعنی وہ وہ ہے جو بھیجتا ہے ہواؤں کو خوش خبری دینے والیاں اپنی رحمت کے آنے کی یہاں تک کہ جب اٹھاتی ھیں بوجھل بادل تو ھم اُن کو ھانک لے جاتے ھیں مرے ھوئے شہر کو پھر اس سے برساتے ھیں پانی پھر ھم اُس سے نکالتے ھیں ھر طرح کے میوے اسی طرح ھم نکالیں گے مردوں کو -

ادنیٰ تامل سے معلوم ھوتا ہے کہ اس آیت میں بھی صرف معدوم ھونے کے پھر موجود ھونے کا بیان ہے اس سے زیادہ اور کسی چیز کا بیان نہیں اور اس مطلب کو سورۂ ملائکه کی آیت کو جو ابھی ھم لکھتے ھیں زیادہ صاف کر دیتی ہے -

خدا تعالیٰ نے سورۂ ملائکه میں فرمایا ہے :

۳- و الله الذی آرسل الریاح فتبشر سحابا فسقناہ الی بلدمیت فاحیینابه الارض بعد موتها کذالک النشور -
(۳۵ - سورۂ ملائکه ۱۰)

یعنی اور اللہ وہ ہے جس نے بھیجا ہے ھواؤں کو پھر اُٹھاتی ھیں بادلوں کو پھر ھم اس کو ھانک لے جاتے ھیں مرے ھوئے شہر کی طرف پھر اُس سے زندہ کرتے ھیں زمین کو اُس کے مر جانے کے بعد اسی طرح مردوں کا زندہ ھونا ہے - اس آیت میں " نخرج " کا لفظ استعمال نہیں ھوا بلکہ نشر کا لفظ استعمال ھوا ہے جس سے صاف ظاھر ھوتا ہے کہ صرف مردوں کے پھر موجود

ہونے کی تشبیہ ہے نہ اُس جسم کی جو دنیا میں موجود تھا قبر میں سے نکلنے کی ۔

ظاہر میں سورۂ طٰہ کی آیت اس امر کی جو ہم نے بیان کیا مخالف معلوم ہوتی ہے کیوں کہ اُس میں لفظ منہا کا بھی موجود ہے جو سورۂ اعراف کی آیت میں نہ تھا مگر ہرگز وہ آیت مخالف نہیں ہے ۔ سورۂ طٰہ میں تعالیٰ نے فرمایا کہ :

۴- منہا خلقنا کم و فیہا نعید کم و منہا نخرجکم تارۃ اخریٰ ۔ (۲۰ طہ - ۵۵)

ہم نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور اُسی میں پھر کر لے جاویں گے اور اُسی سے تم کو دوسری دفعہ نکالیں گے ۔

انسانوں کو خدا نے زمین سے پیدا کیا ماں کے پیٹ سے پیدا کیا ہے پس اُس کا زمین سے پیدا کرنا مجازاً بادنٰی ملابست بولا گیا ہے اسی طرح اس کے مقابلے میں زمین سے دوسری دفعہ نکلنا بھی مجازاً بادنٰی ملابست بولا ہے ۔ پس اس سے یہ مطلب کہ یہی جسم جو دنیا میں موجود تھا پھر دوبارہ زمین سے نکلے گا ثابت نہیں ہوتا ۔

ایک اور آیت بھی ہے جس کی تحقیق اسی مقام سے مناسب ہے اور وہ سورۂ ق کی آیت ہے خدا تعالیٰ یوں فرمایا ہے کہ :

و استمع یوم نیاوی المناد و من کان قریب یوم یسمعون الصیحۃ بالحق ذالک یوم الخروج ۔ انا نحن و نمیت و الینا المصیر یوم نشقق الارض عنہم سراعا ذالک حشر علینا یسیر ۔ (۵۰ سورۂ ق ۳۸—۴۳)

یعنی سن ایک دن پکارے گا پکارنے والا پاس کے مقام سے ایک دن سنے گے زور کی آواز یہ ہے دن نکلنے کا یعنی اپنی اپنی جگہ سے روحوں کے معہ اُن اجسام کے جو مفارقت بدن کے وقت اُن کو حاصل ہوئی تھی نکلنے کا اور ایک جگہ جمع

ہونے کا نہ یہ کہ اُن اجسام کا جو دنیا میں موجود تھے دوبارہ پتلا بن کر نکلنے کا - اُس کے بعد خدا نے فرمایا کہ بے شک ہم زندہ کرتے ہیں اور ہم مار ڈالتے ہیں اور ہماری طرف پھر آنا ہے جلدی کرتے ہوئے اُس دن کہ پھٹ جاوے گی اُن سے زمین یہ اکٹھا کرنا ہم پر آسان ہے -

اس جملہ سے یہ سمجھنا کہ زمین کا پھٹنا مردوں کے جسم کے نکلنے کا باعث ہوگا محض غلط خیال ہے بلکہ یوم تشقق الارض سے یوم قیامت مراد ہے اور متعدد آیتوں میں یہ مضمون اسی مراد سے آیا ہے نتیجہ یہ ہے کہ قیامت کے دن سب روحیں اکٹھی ہوں گی اِس آیت کو اُن جسموں کے جو دنیا میں تھے دوبارہ اُٹھنے سے کچھ بھی تعلق نہیں ہے -

خدا تعالیٰ نے سورۂ نازعات میں فرمایا ہے کہ :

یقولون أئنا لمردودون فی الحافرہ أئذا کنا عظاماً نخرہ قالوا تلک اذا کرۃ خاصرہ فانما ھی زجرۃ واحدۃ فاذا ھم بالساھرہ - (۷۹ - سورہ نازعات ۱۰-۱۴)

یعنی کہتے ہیں کہ ہم لوٹائے جاویں گے اُلٹے قدموں - کیاجب ہوں گے ہم ہڈیاں گلی ہوئی کہتے ہیں کہ یہ (لوٹانا) اس وقت پھر آنا ہے نقصان کا - اس کے سوائے کچھ نہیں کہ وہ ایک سخت آواز ہے پھر یکایک وہ ایک میدان میں ہوں گے جس میں نیند نہ آتی ہو - منکرین حشر کے جو یہ الفاظ - أئذا کنا عظاما نخرہ - اس آیت میں اور مثل اُس کے اور آیتوں میں آئے ہیں جیسے کہ - ائذاکنا ترابا و عظاما - اور من یحیی العظام و ھورمیم اور ائذاکنا عظاما و رفاتا أئنا لمبعوثون - یہ اُن کے اقوال اُسی خیال پر مبنی ہیں کہ وہ انسان کو بجز اس جسم موجودہ کے اور کچھ نہیں جانتے تھے یعنی روح کے وجود کے قائل

نہ تھے اور اسی سبب سے وہ تعجب کرتے تھے کہ اس جسم کے گل جانے اور معدوم ہو جانے کے بعد پھر کیونکر وہ اٹھے گا اور اسی استبعاد کے سبب وہ اس قسم کے شبہات کرتے تھے ۔ روح کی حقیقت وہ نہیں سمجھ سکتے تھے بلکہ اس کی ماہیت مثل دیگر اشیاء کی ماہیت کے انسان کی سمجھ سے خارج تھی اور خدا تعالیٰ طرح طرح سے ان کے استبعاد کو دور کرتا تھا اور حشر کے ہونے پر یقین دلاتا تھا کبھی تمثیل میں اور کبھی اپنے قادر مطلق ہونے میں پس ان الفاظ سے جو منکرین روح استبعاد رکھتے تھے اور ان کے جواب تمثیلی یا اس کے مقابلہ میں اظہار قدرت کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسی جسم کا جو وہ دنیا میں رکھتے تھے اور جس کا گلجانا اور معدوم ہو جانا کہتے تھے اسی جسم کو خدا پھر اٹھاوے گا ۔

سورۂ مومن ، سورۂ صافات و سورۂ واقعہ میں بالفاظ متحدہ خدا تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ :

قالوا ائذا متنا وکنا ترابا و عظاما ائنا لمبعوثون (انتہیٰ) ۔

وکانو یقولون ائذا متنا وکنا ترابا و عظاما ائنا لمبعوثون اواباءنا الاولون قل ان الاولین والاخرین لمجعون الی میقات یوم معلوم ۔ (۵٦ سورۃ واقعہ ۴٦—۵۰)

کہتے ہیں کہ کیا جب ہم مر جاویں گے اور ہم ہو جاویں گے مٹی اور ہڈیاں کیا ہم اٹھائے جاویں گے اور سورۂ واقعہ میں خدا نے فرمایا اور وہ کہتے تھے کہ کیا جب ہم مر جاویں گے اور ہو جاویں گے مٹی اور ہڈیاں کیا ہم پھر اٹھائے جاویں گے کیا ہمارے اگلے باپ دادا بھی (اٹھائے جاویں گے) کہہ دے کہ بے شک اگلے اور

پچھلے ضرور اکٹھے کیے جاویں گے وقت دن معین ہیں ۔

اس آیت میں سوال تھا کہ کیا ہم اور ہمارے باپ دادا اٹھائے جاویں گے اس کا جواب یہ ملا کہ بے شک اکٹھے کیے جاویں گے ۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جہاں جہاں قرآن مجید میں بعث کا لفظ آیا ہے اُس سے جمع کرنا مراد ہے نہ اس جسم کو جو ہم دنیا میں رکھتے ہیں بعد معدوم ہو جانے کے پھر پتلا بنا کر اٹھانا ۔ بعث کا اطلاق لشکر پر ان معنوں میں آتا ہے جب کہ اُن کو ایک جگہ جمع ہونے کا حکم دیا جاتا ہے پس اس آیت میں خود خدا نے بعث کے معنوں کی تشریح کر دی ہے اور اس لیے اس کے کوئی دوسرے معنی نہیں لیے جا سکتے ۔

سورۂ حج میں خدا تعالٰی نے فرمایا ہے کہ : و تری الارض ھامدة فاذا انزلنا علیھا الماء اھتزت وربت و انبتت من کل زوج بھیج ذالک بان اللہ ھو الحق و انہ یحی الموتی و انہ علیٰ کل شئی قدیر و ان الساعة اتیة لا ریب فیھا و اللہ یبعث من فی القبور ۔ (۲۲ سورة الحج ۵ و ۶ و ۷) ۔

یعنی اور دیکھتا ہے کہ زمین خشک ہو گئی پھر جب ہم برساتے ہیں اُس پر پانی تو پھولتی ہے اور بڑھتی ہے اور اگاتی ہے ہر قسم کی خوش آیند چیزیں یہ اس لیے ہے کہ اللہ وہی برحق ہے اور یہ کہ وہی زندہ کرتا ہے مردوں کو اور یہ کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور یہ کہ قیامت آنے والی ہے اُس میں کچھ شک نہیں اور یہ کہ اللہ اٹھاوے گا اُن کو جو قبروں میں ہیں ۔

اور سورۂ یسین میں فرمایا ہے ۔ و نفخ فی الصور فاذا ھم من الاجداث الیٰ ربھم ینسلون ۔ قالوا یا ویلنا من بعثنا من مرقدنا ھذا ما وعد الرحمن و صدق المرسلون ان کانت الا صیحة واحدة فاذا ھم جمیع لدینا محضرون ۔ (۳۶ یسین ۵۱—۵۳) ۔

۴ یعنی پھونکا جاوے گا صور میں پس یکایک وہ قبروں میں سے
• اپنے پروردگار کے پاس دوڑیں گے کہیں گے اے وائے ہم پر
کس نے اٹھایا ہم کو ہمارے مرقد سے یہ وہ ہے جس کا وعدہ
کیا تھا خدا نے اور سچ کہا تھا پیغمبروں نے یہ نہیں تھا مگر
ایک تند آواز میں پھر دفعةً وہ سب ہمارے پاس حاضر ہونے
والے ہیں ۔

اگرچہ ان آیتوں میں خدا تعالیٰ نے ان لوگوں کا قبروں میں سے اٹھنا ان کو جو بعث کے بہ سبب نہ یقین کرنے روح کے منکر محض تھے زیادہ تر یقین دلانے کو بالفاظ ''من فی القبور'' اور ''من الاجداث'' کے بیان فرمایا ہے یعنی جن کو تم قبروں میں گڑا ہوا اور گلا سڑا خاک میں ملا ہوا سمجھتے ہو وہی قبروں میں سے اٹھیں گے ۔ مگر درحقیقت مقصود اور موضوع کلام کا یہ نہیں ہے کہ وہ کہاں سے اٹھیں گے کیوں کہ بہت سے ایسے ہیں جو قبروں میں نہیں ہیں آگ میں جلا دیے گئے ہیں جانور کھا گئے ہیں بلکہ مقصود مردوں کا یعنی جن کو ہم مرا ہوا سمجھتے ہیں اور جن پر مردے کا اطلاق ہوتا ہے قیامت میں ان کا موجود ہونا ہے لیکن اگر ہم کچھ غور نہ کریں اور یہی سمجھیں کہ جو لوگ قبروں میں دفن ہیں وہی اٹھیں گے تو بھی ان آیتوں سے یہ بات کہ ان کا یہی جسم ہوگا جو دنیا میں رکھتے تھے کس طرح سے پایا نہیں جاتا ۔

قرآن مجید میں دو اور عجیب آیتیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قیامت کے دن نہ کسی معدوم جسم کا دوبارہ پتلا بنا کر اٹھایا جاوے گا نہ کوئی جدید جسم ان کو ملے گا بلکہ وہی جسم ہوگا جو روح و نسمہ کے اختلاط سے روح نے حاصل کیا تھا اور بعد مفارقت بدن روح نے جو اس جسم کے مفارقت کی تھی

پس جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے فرمایا کہ نشا آخرت تکملہ
اسی حیات کا ہوگا نہ حلق جدید بالکل ٹھیک معلوم ہوتا ہے۔
خدا تعالیٰ نے سورۃ الاسریٰ میں فرمایا ہے۔

و قالوا ائنا کنا عظاما و رفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جدیدا قل کونوا حجارۃ او جدیدا او خلقا مما یکبر فی صدورکم فسیقولون من یعیدنا قل الذی فطرکم اول مرۃ فسینغضون الیک رؤسھم و یقولون متی ھو قل عسی ان یکون قریبا۔ (۱۸ - سورۃ الاسری - ۵۲ و ۵۳)

یعنی اور کہتے ہیں کہ جب ہڈیاں اور گلے ہوئے ہو جاویں گے تو کیا ہم پھر اٹھائے جاویں گے۔ نئے پیدا ہو کر۔ کہہ دے کہ تم پتھر ہو جاؤ یا لوہا یا اس قسم کی پیدائش جو تمہارے دل کو بڑی مستحکم لگتی ہو تب بھی تم کہو گے کہ کون ہم کو لوٹاوے گا۔ کہدے کہ وہ جس نے پیدا کیا تم کو پہلی دفعہ پھر جھکا دیں گے اپنے سروں کو تیری طرف اور کہنے لگیں گے وہ کب ہوگا کہدے کہ شاید یہ ہووے قریب۔

اور سورۂ سجدہ میں خدا نے فرمایا ہے۔ و قالوا ائنا ضللنا فی الارض ائنا لفی خلق جدید بل ھم بلقاء ربھم کافرون قل یتوفا کم ملک الموت الذی و کل بکم ثم الی ربکم ترجعون۔ (سورہ سجدہ ۹ - ۱۰)۔

یعنی اور انہوں نے کہا کہ جب ہم زمین میں گم ہو جاویں گے (یعنی گل گلا کر مٹی ہو کر اس میں مل جاویں گے) تو کیا ہم ایک نئی پیدائش میں آویں گے۔ بلکہ وہ اپنے پروردگار سے ملنے کے منکر ہیں کہہ دے کہ تم کو ملک الموت مارے گا جو تم پر متعین ہے پھر اپنے پروردگار کے پاس پھر جاؤ گے۔

ان آیتوں میں باوجودیکہ سوال خلق جدید سے تھا مگر خدا نے اس کو قابل جواب نہیں سمجھا کیوں کہ خود سوال ہی باطل تھا ۔ خلق جدید خلق سابق کے اعمال کی سزا و جزا کی مستحق نہیں ہو سکتی ۔ ایک جگہ تو یہ فرمایا کہ تم کو پھر وہی حشر میں لاوے گا جس نے تم کو اول مرتبہ پیدا کیا تھا اور لانے کی کچھ تفصیل نہیں بتلائی اور دوسری آیت میں فرمایا کہ. اُن کی یہ باتیں اس بناء پر ہیں کہ اپنے پروردگار سے ملنے کے منکر ہیں اور یہ جواب دیا. کہ جب مرو گے تو اپنے پروردگار کے پاس جاؤ گے ۔ غرض کہ ان آیتوں سے بھی اس جسم کا جو دنیا میں ہے دوبارہ پتلا بن کر اُٹھنا ثابت نہیں ہوتا ۔

دو آیتیں اور ہیں جن کا ہم اس مقام پر ذکر کریں گے ایک آیت سورۃ یسین کی ہے ۔ خدا نے فرمایا کہ :

و ضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام و هی رمیم قل یحیہا الذی انشاء ھا اول مرۃ و ھو بکل خلق علیم ۔ (۳٦ سورۃ یسین ۷۸ - ۷۹) ۔

یعنی ۔ ہمارے لیے یہ مثال تو لاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو اور وہ تو گل گئی ہوں گی اور اپنے پیدا ہونے کو بھول جاتے ہیں کہدے کہ ان کو زندہ کرے گا وہ جس نے تم کو پیدا کیا پہلی دفعہ اور وہ ہر قسم کی آفرینش کو جانتا ہے ۔

اور سورۂ قیامہ میں فرمایا ہے کہ : ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامہ ۔ بلی قادرین علی ان نسوی بنانہ (۷۵ سورۂ قیامہ ۳ ۔ ۴)

یعنی کیا گمان کرتا ہے کہ ہم ہڈیوں کو اکٹھا نہ کریں گے یہ بات نہیں ہے بلکہ ہم اس پر قادر ہیں کہ انگلیوں کی پوریوں کو بھی درست کر دیں ۔

اور سورۂ جاثیہ میں خدا نے فرمایا ہے کہ قل اللہ یحییکم ثم یمیتکم ثم یجمعکم الی یوم القیامہ (۴۵ جاثیہ ۲۵).
یعنی کہ اللہ تم کو جلاتا ہے پھر تم کو مار ڈالے گا پھر تم کو قیامت کے دن اکٹھا کرے گا ۔

ان تینوں آیتوں میں سے پہلی دو آیتیں ایسی ہیں جن پر متکلمین نافین نفس ناطقہ استدلال کر سکتے ہیں جیسا کہ شرح مواقف میں مذہب اول بیان کیا گیا ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ جب انہی گلی ہوئی ہڈیوں کے زندہ کرنے کا بیان ہوا ہے اور انگلیوں کے پوروں تک کا بنا دینا بتایا ہے تو اس سے اسی جسم کا جو دنیا میں ہے دوبارہ پتلا بن کر اٹھنا پایا جاتا ہے ۔

مگر یہ خیال دو طرح پر غلط ہے ایک اس لیے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ کسی سوال کے جواب میں صرف اظہار قدرت سے اس بات کا ثبوت کہ یہی جسم جو دنیا میں ہے ۔ دوبارہ پتلا بنا کر اٹھایا جاوے گا لازم نہیں آتا ۔ دوسرے یہ کہ اسی کے ساتھ بیان ہوا ہے کہ ھو بکل خلق علیم ۔ یعنی وہ ہر قسم کے پیدا کرنے کو جانتا ہے کہ گلی ہوئی ہڈیوں کی زندگی کیا چیز ہے اور وہ کیوں کر ہوتی ہے ۔ پھر اس سے یہ سمجھنا کہ وہ گلی ہوئی ہڈیاں دوبارہ ایسی ہی ہو جاویں گی جیسے کہ اب اس زندگی میں ہیں ایک صریح غلطی ہے ۔ ایک آیت کے معنی دوسری آیت سے حل ہوتے ہیں ۔ سورۂ جاثیہ میں صاف لفظوں میں خدا نے فرما دیا ہے کہ اللہ تم کو جلاتا ہے پھر تم کو مارتا ہے پھر تم کو قیامت کے دن اکٹھا کرے گا ۔ پس یہ آیت نہایت صاف ہے اور اسی آیت کے سباق سے تمام آیتوں کے معنی حل ہوتے ہیں ۔

یہ مسئلے جو ہم نے اس مقام پر بیان کیے معاد کے مشکلہ مسائل میں سے تھے اور جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے ان تمام

آیتوں کو جو اُن سے علاقہ رکھتی تھیں ایک جگہ جمع کر دیا اور بقدر اپنی طاقت کے اُن کو حل بھی کیا اور اس کی تائید میں علماء محققین کے اقوال بھی نقل کیے اب معاد کے متعلق کیفیت حساب و کتاب عذاب و ثواب کا بیان باقی ھے جس کو اگلے علماء نے اور خصوصاً امام غزالی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے نہایت خوبی سے بیان کیا ھے ان کی کتابوں میں ان بیانات کو پڑھنا چاھیے -

---

بہشت کی ماہیت

جنت یا بہشت کی ماہیت جو خود خدا تعالیٰ نے بتلائی ہے وہ تو یہ ہے ''فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین جزاءً بما کانوا یعملون ۔ یعنی کوئی نہیں جانتا کہ کیا ان کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک (یعنی راحت) چھپا رکھی گئی ہے اس کے بدلے میں جو وہ کرتے تھے ۔

پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حقیقت بہشت کی فرمائی جیسے کہ بخاری و مسلم نے ابوھریرہ کی سند پر بیان کیا ہے،وہ یہ ہے ''قال اللہ تعالیٰ اعددت لعبادی الصلحین مالا عین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر'' یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تیار کی ہے میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ چیز جو نہ کسی آنکھ نے دیکھی ہے اور نہ کسی کان نے سنی ہے اور نہ کسی انسان کے دل میں اس کا خیال گزرا ہے ۔ پس اگر حقیقت بہشت کے یہی باغ اور نہریں اور موتی کے اور چاندی سونے کی اینٹوں کے مکان اور دودھ شراب اور شہد کے سمندر اور لذیذ میوے اور خوب صورت عورتیں اور لونڈے ہوں ، تو یہ تو قرآن کی آیت اور خدا کے فرمودہ کے بالکل مخالف ہے۔چوں کہ ان چیزوں کو تو انسان جان سکتا ہے اور اگر یہ فرض کیا جاوے کہ ویسی عمدہ چیزیں نہ آنکھوں نے دیکھی اور نہ کانوں نے سنی تو بھی ولا خطر علیٰ قلب بشر سے خارج نہیں ہو سکتیں۔ عمدہ ہونا ایک اضافی صفت ہے اور جب کہ ان سب چیزوں کا نمونہ دنیا میں موجود ہے تو اس

کی صفت اذانی کو جہاں تک کہ ترقی دیتے جاؤ انسان کے دل میں اس کا خیال گزر سکتا ھے حالاں کہ بہشت کی ایسی حقیقت بیان ہوئی ھے کہ لا خطر علی قلب بشر۔پس بہشت کی جو تمام چیزیں بیان ہوئی ھیں در حقیقت بہشت میں جو قرۃ اعین ہوگا ، اس کے سمجھانے کو بقدر طاقت بشری تمثیلیں ھیں ، نہ بہشت کی حقیقتیں ۔

انسان مطابق اپنی فطرت کے انھیں چیزوں کو سمجھ سکتا ھے اور انھیں کا خیال اس کے میں آ سکتا ھے جو اس نے دیکھی یا چھوئی یا چکھی یا سونگھی یا قوتِ سامعہ سے محسوس کی ھوں۔اور بہشت کی جو ”قرۃ اعین“ یعنی راحت یا لذت ھے ، اس کو نہ انسان نے دیکھا ھے ، نہ چھوا ھے ، نہ چکھا ھے ، نہ سونگھا ھے، نہ قوت سامعہ نے اس کا حس کیا ھے ۔ پس فطرت انسانی کے مطابق انسان کو اس کا بتلانا نا ممکن ھے ۔ اس کے سوا ایک اور مشکل در پیش ھے کہ جو کچھ انسان کو بتایا جاتا ھے وہ ان الفاظ سے تعبیر ہوتا ھے جو انسان کی بول چال میں ھیں اور جو چیز کہ انسان نے نہ دیکھی ، نہ چھوئی ، نہ چکھی ، نہ سونگھی ، نہ قوت سامعہ سے حس کی ، اس کے لیے کوئی لفظ انسان کی زبان میں نہیں ہوتا اور اس لیے اس کا تعبیر کرنا گو کہ خدا ھی تعبیر کرنا چاھے محالات سے ھے ۔ اس کے سوا ایک اور سخت مشکل یہ ھے کہ کوئی انسان ان کیفیات کو بھی جو اس دنیا میں ھیں تعبیر نہیں کر سکتا ۔ کوئی شخص کٹھاس ، مٹھاس ، درد ، دکھ ، رنج و راحت کی کچھ بھی کیفیت نہیں بتا سکتا ۔ یا اس کے لیے دوسرا لفظ بدل دیتا ھے یا کوئی مشابہت اور نظیر اس کی لاتا ھے جو وہ بھی مثل پہلی کے محتاج بیان ہوتی ھے۔ پس بہشت کی کیفیت یا لذت کا جس کو ”قرۃ اعین“ سے تعبیر کیا ھے بیان کرنا کہ خدا ھی اس کا بیان کرنا چاھے محال سے بھی بڑھ کر محال ھے ۔

مگر جب کہ انسان کو ایک بات کے کرنے کو اور ایک بات کے نہ کرنے کو کہا جاوے تو بالطبع انسان اس کی منفعت اور مضرت کے جاننے کا خواہاں ہوتا ہے اور بغیر جانے اس کے کرنے یا نہ کرنے پر راغب یا متنفر نہیں ہوتا اس واسطے ہر ایک پیغمبر کو بلکہ ہر ایک ریفارمر یعنی مصلح کو اس منفعت و مضرت کا کسی تمثیل یا تشبیہ سے بتانا پڑتا ہے ۔

" قرۃ اعین " کی ماہیت یا حقیقت یا کیفیت یا اصلیت کا بتانا تو محالات سے ہے اس لیے انبیاء نے اُن راحتوں اور لذتوں یا رنج اور تکلیفوں کو جو انسان کے خیال میں ایسی ہیں جو ان سے زیادہ نہیں ہو سکتیں ۔ بطور جزا و سزا اُن افعال کے بیان کیا ہے اور غرض اُن سے بعینہٖ وہ اشیاء نہیں ہیں بلکہ جو رنج و راحت لذت و کلفت ان سے حاصل ہوتی ہے اس کیفیت کو " قرۃ اعین " سے تشبیھاً بیان کرنا مقصود ہوتا ہے ۔ گو کہ وہ تشبیہ کیسی ہی ادنیٰ اور نا چیز ہو ۔

موسیٰ نے اس " قرۃ اعین " کو اولاد پیدا ہونے ، مینہ برسنے رزق فراخ ہونے دشمنوں پر غلبہ پانے اور کلفت کو اولاد کے مرنے ، قحط پڑنے ، وبا پھیلنے ، شکست کھانے کی کیفیت کی تشبیہ میں بیان کیا ہے ۔ یہ تشبیہیں اگرچہ بنی اسرائیل کے دل پر بہت موثر تھیں ۔ مگر در حقیقت ایسی نہ تھی کہ جو تمام انسانوں کی طبیعت پر حاوی ہوں ۔ محمد مصطفیٰ نے اس کو ایسی تشبیہوں میں بیان کیا ہے کہ تمام انسانوں کی طبیعتوں پر حاوی ہیں اور کل انسانوں خلقت اور جبلت کے نہایت ہی مناسب ہیں ۔

تمام انسانوں کی خواہ وہ سرد ملک کے رہنے والے ہوں خواہ گرم ملک کے ، مکان کی آراستگی ، مکان کی خوبی ، باغ کی خوشنمائی بہتے پانی کی دل ربائی ، میوؤں کی تر و تازگی سب کے دل پر ایک عجیب

کیفیت پیدا کرتی ہے ۔ اس کے سوا حسن یعنی خوب صورتی سب سے زیادہ دل پر اثر کرنے والی ہے ۔ خصوصاً جب کہ وہ انسان میں ہو اور اس سے بھی زیادہ جب کہ عورت میں ہو پس بہشت کی " قرۃ اعین " کو ان فطری راحتوں کی کیفیات کی تشبیہہ میں ۔ اور دوزخ کے مصائب کو آگ میں جلنے اور لہو پیپ پلائے جانے اور تھور کھلائے جانے کی تمثیل میں بیان کیا ہے تاکہ انسان کے دل میں یہ خیال پیدا ہو کہ بڑی سے بڑی راحت و لذت یا سخت سے سخت عذاب وہاں موجود ہے اور در حقیقت جو لذت و راحت یا رنج و کلفت وہاں ہے ان کو اس سے کچھ بھی مناسبت نہیں ہے یہ تو صرف ایک اعلیٰ راحت احتظاظ یا رنج و کلفت کا خیال پیدا کرنے کو اس پیرایہ میں جس میں انسان اعلیٰ سے اعلیٰ احتظاظ و رنج کو خیال کر سکتا تھا بیان کیا ہے ۔

یہ سمجھنا کہ جنت مثل ایک باغ کے پیدا کی ہوئی ہے ۔ اس میں سنگ مرمر کے موتی کے جڑاؤ محل ہیں ۔ باغ میں سر سبز و شاداب درخت ہیں دودھ و شراب و شہد کی ندیاں بہ رہی ہیں ۔ ہر قسم کا میوہ کھانے کو موجود ہے ۔ ساقی و ساقنیں نہایت خوب صورت چاندی کنگن پہنے ہوئے جو ہمارے ہاں کی گھوسنیں پہنتی ہیں شراب پلا رہی ہیں ایک جنتی ایک حور کے گلے میں ہاتھ ڈالے پڑا ہے ایک نے ران پر سر دھرا ہے ایک چھاتی سے لپٹا رہا ہے ایک نے لب جاں بخش کا بوسہ لیا ہے ۔ کوئی کسی کونہ میں کچھ کر رہا ہے کوئی کسی کونہ میں کچھ ۔ ایسا بےہودہ پن ہے ۔ جس پر تعجب ہوتا ہے ۔ اگر بہشت یہی ہے تو بے مبالغہ ہمارے خرابات اس سے ہزار درجہ بہتر ہیں ۔

علمائے اسلام رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے بسبب اپنی رقت قلبی اور توجہ الی اللہ اور خوف و رجا کے غلبہ کے جو آدمی کے دل پر

زیادہ اثر کرنے سے ایسے درجہ پہنچا دیتا ھے کہ اصل حقیقت کے بیان کرنے کی جرأت نہیں رھتی ۔ یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ جو امر الفاظ سے مستفاد ھوتا ھے ۔ اسی کو تسلیم کر لیں اور اس کی حقیقت اور اس کے مقصد کو خدا کے علم پر چھوڑ دیں ۔ اس واسطے وہ بزرگ تمام اُن باتوں کو تسلیم کرتے ھیں جن کو کوئی بھی نہیں مان سکتا اور وہ باتیں جیسی کہ عقل اور اصلی مقصد بانئے مذھب کے برخلاف ھیں ویسی ھی مذھب کی سچائی اور بزرگی اور تقدس کے مخالف ھیں ۔

اس امر کے ثبوت کے لیے بانئے مذھب کا ان چیزوں کے بیان کرنے سے صرف اعلیٰ درجہ کی راحت کا بقدر فہم انسانی خیال پیدا کرنا مقصود تھا نہ واقعی اُن چیزوں کا دوزخ و بہشت میں موجود ھونا ۔ ایک حدیث کا ذکر کرنا مناسب سمجھتا ھوں ۔ جو ترمذی نے بریدہ سے روایت کی ھے ۔ اُس میں بیان ھے کہ ایک شخص نے آنحضرت سے پوچھا کہ بہشت میں گھوڑا بھی ھوگا ۔ آپ نے فرمایا کہ تو سرخ یاقوت کے گھوڑے پر سوار ھو کر جہاں چاھے گا اڑتا پھرے گا پھر ایک شخص نے پوچھا کہ حضرت وھاں اُونٹ بھی ھوگا ۔ آپ نے فرمایا کہ وھاں جو کچھ چاھو گے سب کچھ ھوگا ۔ پس اس جواب سے مقصود یہ نہیں ھے کہ در حقیقت بہشت میں گھوڑے اور اُونٹ موجود ھوں گے بلکہ صرف اُن لوگوں کے خیال میں اُس اعلیٰ درجہ کی راحت کے خیال کا پیدا کرنا ھے ۔ جو ان کے خیال میں اور اُن کی عقل و فہم و طبیعت کے مطابق اعلیٰ درجہ کی ھو سکتی تھی اسی کی مانند اور بہت سی حدیثیں ھیں اور اگر اُن سب کو صحیح بھی مان لیا جاوے تب بھی کسی کا مقصود اُن اشیاء کا بعینہ بہشت میں موجود ھونا نہیں ھے بہ جز اس کے کہ جہاں

تک انسان کی عقل و طبیعت کے موافق اعلیٰ درجہ کی راحت کا خیال پیدا ہو سکے وہ پیدا ہو ۔

حکمائے الٰہی اور انبیائے ربانی دونوں ایک سا کام کرتے ہیں ۔ فرق یہ ہے کہ حکماء صرف اُن چند لوگوں کو تربیت کر سکتے ہیں جن کا دل و دماغ تربیت پا چکا ہے ۔ برخلاف اس کے تمام انبیاء تمام کافہ انام کو تربیت کرتے ہیں ۔ جن کا بہت بڑا حصہ قریب کل کے محض نا تربیت یافتہ ، جاہل ، وحشی ، جنگلی ، بدوی ، بے عقل و بد دماغ ہوتا ہے اور اسی لیے انبیاء کو یہ مشکل پیش آتی ہے کہ ان حقائق اور معارف کو جن کو تربیت یافتہ عقل بھی مناسب غور و فکر و تامل سے سمجھ سکتی ہے ۔ ایسے الفاظ میں بیان کریں کہ تربیت یافتہ دماغ اور کوڑ مغز دونوں برابر فائدہ اٹھاویں ۔ قرآن مجید میں جو بے مثل چیز ہے وہ یہی ہے کہ اس کا طرز بیان ہر ایک مذاق اور دماغ کے موافق ہے اور باوجود اس قدر اختلاف کے دونوں نتیجے پانے میں برابر ہیں ۔ انھی آیات کی نسبت دو مختلف دماغوں کے خیالات پر غور کرو ۔ ایک تربیت یافتہ دماغ خیال کرتا ہے کہ وعدہ وعید دوزخ و بہشت کے جن الفاظ سے بیان ہوئے ہیں اُن سے بعینہ وہی اشیاء مقصود نہیں بلکہ اس کا بیان کرنا صرف اعلیٰ درجہ کی خوشی و راحت کو فہم انسانی کے لائق تشبیہ میں لانا ہے ۔ اس خیال سے اُس کے دل میں ایک بے انتہا عمدگی نعیم جنت کی اور ایک ترغیب اوامر کے بجا لانے اور نواہی سے بچنے کی پیدا ہوتی ہے اور ایک کوڑ مغز ملا یا شہوت پرست زاہد یہ سمجھتا ہے کہ در حقیقت بہشت میں نہایت خوب صورت ان گنت حوریں ملیں گی ۔ شرابیں پئیں گے ، میوے کھائیں گے ، دودھ و شہد کی ندیوں نہاویں گے اور جو دل چاہے گا وہ مزے اڑاویں گے اور اس لغو بے ہودہ خیال سے دن رات اوامر کے بجا لانے اور نواہی سے بچنے میں کوشش کرتا

ہے اور جس نتیجہ پر پہلا پہنچا تھا اسی پر یہ بھی پہنچ جاتا ہے اور کافہ انام کی تربیت کا کام بہ خوبی تکمیل پاتا ہے ۔ پس جس شخص نے ان حقائق قرآن مجید پر جو فطرت انسانی کے مطابق ہیں غور نہیں کی ۔ اس نے درحقیقت قرآن کو مطلق نہ سمجھا اور اس نعمت عظمیٰ سے بالکل محروم رہا ۔

---

(۲)

مضامین متعلق بہ استفسارات

اخبارات کے اعتراضات اور اُن کے جوابات

(اقتباسات از رسالہ تہذیب الاخلاق جلد ۷ بابت ۱۲۹۳ھ)

تہذیب الاخلاق کی ساتویں جلد بابت ۱۲۹۳ھ میں سرسید نے ایک نیا سلسلۂ مضامین شروع کیا تھا اور وہ یہ تھا کہ ہندوستان کے مختلف اخبارات جو اعتراضات سرسید پر کرتے یا ان کے متعلق کسی رائے یا خیال کا اظہار کرتے یا کوئی شخص سرسید کو خط لکھ کر کسی بات کی وضاحت چاہتا اور ان سے مسئلہ زیر بحث کے متعلق ان کی رائے پوچھتا تو سید صاحب ان کے اعتراض یا رائے یا خیال کو بجنسہ نقل کرنے کے بعد اس کا جواب دیتے یا ان کی تحریرات پر اپنی رائے یا خیال کا اظہار کرتے - یہ مضامین تہذیب الاخلاق کی ساتویں جلد کے متعدد پرچوں میں چھپے ہوئے موجود ہیں اور اس وقت کے حالات و واقعات کا نہایت صحیح مرقع پیش کرتے ہیں - ہم تہذیب الاخلاق کے مختلف پرچوں سے انتخاب و اقتباس کر کے یہاں سرسید کے ان سب مضامین کو یک جا درج کرتے ہیں - اخبارات کے اصل اعتراضات بھی شروع میں لکھ دیے گئے ہیں تاکہ ان کا جواب سمجھنے میں آسانی ہو -

(محمد اسماعیل پانی پتی)

"البرٹ گزٹ" لاهور ، ۲ جون ۱۸۷۶ء

به ذیل تغلیط خبر انهدام مسجد بنارس یه ارقام فرمایا هے که
" مذهبی معاملوں میں جو (سید احمد خاں) کی رایوں نے مشتهر هو کر تاثیر پیدا کی هے وه بهی چهپی هوئی نہیں هے - کہا جا سکتا هے که ان کی رایوں نے مذهب اسلام کے قائم اور بے حرکت دریا میں ایک طوفان عظیم برپا کر دیا هے -

گو آخر یه طوفان آنا هی تها مگر جب عام لوگ اس کے مقابله کے واسطے تیار هو جاتے اس وقت کوئی شخص اس کی پروا نه کرتا اور اس کو ایک معمولی تبدیل هوا کے سوا کچھ نه سمجهتا - لیکن آج کل اس کے ظاهر هونے سے جس طرح لوگ غوطے کها رهے هیں سب پر هویدا هے -"

ریمارک

هم نہیں سمجهتے که کیا تاثیر پیدا کی هے اور نه یه سمجهے که آخر کو اس طوفان کے آنے کا کیوں یقین تها اور عام لوگوں کا مقابله کے لیے تیار هو جانے کا کون سا وقت تها اور کون سی بات هے جس میں لوگ غوطے کها رهے هیں - همارا گمان هے که هم نے اسلام کی صحیح حقیقت بتائی هے اور بہت سے دلوں کو جو اسلام کے حق هونے میں متردد تهے ان کو اس کے حق هونے کا یقین دلایا هے اور علم اور مذهب اور قدرت کا مخرج ایک هی اصل سے ثابت کیا هے -

---

اخبار "رهبر هند" لاهور ، مورخه ۳ جون ۱۸۷۶ء

خبر انهدام مسجد بنارس کی تغلیط کے بعد ارقام فرماتے هیں که
"کاش جناب مولوی سید احمد خان صاحب بہادر اور معزز

وقائع نگار سائنٹفک سوسائٹی اس کیفیت کو پہلے ہی اعتراضوں پر چھاپ دیتے تاکہ دوست و دشمن کو ان کی مخالفت میں موافق ہونے کا موقع نہ ملتا ۔"

ریمارک

جب آپ کے دوست نے پہلی ہی دفعہ دشمنوں کے ساتھ موافق ہونے میں ذرا بھی تامل نہیں کیا تو پھر اصلی کیفیت کے چھاپنے سے کیا فائدہ تھا ۔ اس مقام پر استعمال لفظ 'دشمن' درست نہیں ہے کیونکہ میں اپنی دانست میں کسی کو اپنا دشمن نہیں سمجھتا ۔

کفر است در طریقتِ ما کینہ داشتن
آئینِ ما است سینہ جو آئینہ داشتن

"اودھ اخبار" مورخہ ۳۱ مئی ۱۸۷۶ء

انہدام مسجد بنارس کے باب میں ارقام فرماتے ہیں کہ جو مضامین نسبت لعن و طعن سید احمد خاں کے چھاپے گئے وہ ہمارے پاس بھی آئے مگر ہم کو اعتبار نہ تھا ۔

ریمارک

اس اعتبار نہ ہونے کا بہت بہت شکر ہے ۔

پھر ارقام فرماتے ہیں کہ " باوصف یہ کہ اس قدر جوش و خروش ہوا مگر تعجب تھا کہ سید صاحب نے کسی کا جواب نہ دیا ۔"

ریمارک

اس سے ہمارے ملک کے اخباروں کی وقعت ثابت ہوتی ہے ۔

افسوس ہزار افسوس پھر ارقام فرماتے ہیں کہ " اخبار مین ٹیفک سوسائٹی مین یہ مضمون نہایت دیر میں چھپا یعنی اس وقت جب کہ سید صاحب کی بد نامی تمام دنیا مین مشتہر ہو چکی ۔"

ریمارک

اس کے عذر میں نہایت ادب سے اپنے شفیق کے سامنے حافظ کا یہ شعر پڑھتا ہوں ۔

در کوئے نیک نامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی پسندی تغییر کن قضا را

لیکن اگر ہمارے دوست اس فقرہ کو یوں ارقام فرماتے کہ یہ مضمون نہایت دیر میں چھپا یعنی اس وقت جب کہ تمام اخباروں کی بدنامی دنیا میں ہو گئی تو شاید لفظ بدنامی کے صحیح معنی ہو سکتے ۔

ہم کو امید ہے کہ خدا وہ دن بہت جلد لاوے گا جب کہ ہماری قوم بدنامی کے صحیح معنوں کو سمجھے گی اور ہمارے ملک کے اخبار خود اپنی عزت کی آپ قدر کریں گے جس کو انگریزی میں سلف آنر کہتے ہیں اور صرف یہی ایک امر ہے جس سے انسان کی اور قوم کی اور اس شئی کی جس کو بطور انسان کے تعبیر کرتے ہیں عزت ہے ۔

اخبار "وکیل ہندوستان"، ۱۰ جون ۱۸۷٦ء

ہم نہایت خوش ہیں کہ اغلب صاحب نے جو اغلب ہے کہ مسلمان ہیں ہماری کارروائی پر اخبار مذکورہ بالا میں نکتہ چینی کی ہے اول اُنھوں نے بنگالیوں کی ترقی تعلیم اور تہذیب ظاھری اور اس کے اسباب بیان کیے ہیں ۔ پھر وہ مسلمانوں کی طرف متوجہ ہوئے ہیں ۔ بعض باتیں جو ایسے عمدہ آرٹیکل میں ھونی زیبا نہ تھیں ان پر ہم خیال نہیں کرتے ۔ جو بات کہ غور کرنے کے قابل اس میں ہے وہ بلا شبہ توجہ کی مستحق ہے ۔

وہ لکھتے ہیں کہ سید احمد خاں نے ہندوستانیوں کو عموماً اور مسلمانوں کو خصوصاً تہذیب سکھلانی چاھنی تھی ۔ ۔ ۔ ۔

تہذیب الاخلاق اُنھوں نے جاری کیا اور اس مین صرف مسلمانوں کی خراب حالت معاشرت ھی پر مضامین نہیں لکھے بلکہ نہایت عجلت کے ساتھ مسلمانوں کے مذھبی معاملات میں مداخلت کی اور اس دنیاوی تہذیب کے وعظ میں دینی و مذھبی باتوں کو بھی ملایا ۔ اس پر مسلمانوں نے بہت برا مانا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ انجام یہ ھوا کہ ایک مذھبی مباحثہ چھڑ گیا جس سے نجم الھند سید احمد خاں کا اصل مقصد خاک میں مل گیا اور ان کی جلدی و عدم استقلال نے ان کو کام یاب نہ ھونے دیا ۔

ریمارک

بلاشبہ ھم کو بھی افسوس ھے کہ تہذیب الاخلاق میں بہ مجبوری مذھبی مضامین کے لکھنے کی زیادہ ضرورت پڑی اور اگر یہ امر ھماری عجلت اور بے استقلالی اور نا عاقبت اندیشی سے ھوا تو بلا شبہ ھم کو سب سے زیادہ افسوس کرنا چاھیے ۔

مگر ھم سمجھتے ھیں کہ ایسا کرنے میں ھم کو نہایت مجبوری تھی ۔ بنگالیوں یا تمام ھندوستان کے ھندوؤں کا اور مسلمانوں کا حال بالکل مختلف ھے ۔ بنگالیوں کے حال پر یا اسٹیل و اڈیسن کے اصول پر جو انھوں نے انگلستان میں تہذیب پھیلانے میں برتا مسلمانوں کی حالت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ھے بلکہ قیاس مع الفارق ھے ۔

اگلے بنگالی اور ھندوستان کے تمام ھندو قریباً کل کے ۔ مطلق اپنا مذھب نہیں جانتے چند باتیں جو بطور رسم کے ان میں پڑ گئی ھیں اُسی کو وہ اپنا مذھب جانتے ھیں ۔ اُن محدود رسموں کے محفوظ رھنے کے ساتھ کوئی قول یا فعل یا عقیدہ یا علم ایسا نہیں ھے کہ جس کے کہنے، کرنے ، یقین لانے ، سیکھنے کو وہ اپنے مذھب کے برخلاف سمجھتے ھوں اس لیے اُنھوں نے نئی زبان ، نیا علم ، نئی تہذیب سیکھنے میں کبھی تامل نہیں کیا ۔ جس زمانہ میں کہ ھندوستان

پر مسلمانوں کی حکومت تھی انھوں نے انھیں کا علم ، انھیں کی زبان ، انھیں کی تہذیب سیکھی ۔ شاعر ہوئے ، منشی ہوئے ، صاحب تصنیف ہوئے ۔ مسلمانوں کی طرح اپنی تصانیف میں حمد و نعت لکھی ۔ تاریخ کی کتابوں میں جو خود ہندوؤں نے تصنیف کی انھیں ہندوؤں کو کافر اور ان کے مقتولوں کو فی النار اور مسلمان فتح مندوں کو غازی لکھا اور صرف بسبب محفوظ رہنے انھیں محدود رسموں کے ہندو کے ہندو ہی رہے ۔ مجھے اس وقت ایک برہمن شاعر کا فارسی شعر یاد آیا جیسا کہ وہ اپنے مضمون میں عالی ہے ویسا ہی اس مقام کے بھی مناسب ہے ۔

مرا دلے است بکفر آشنا کہ چندیں بار
بہ کعبہ بر دم و بازش برہمن آوردم

ہاں بنگالیوں نے بعد تعلیم پانے کے اپنے قدیم مذہب کو چھوڑ دیا ۔ یہ نتیجہ قبل تعلیم و تربیت کے نہیں ہوا بلکہ بعد تعلیم کے ہوا ۔ سبب اس کا یہ تھا کہ جو موجودہ مذہب ان کا تھا وہ سچ نہ اور ممکن نہ تھا کہ وہ علم کی روشنی کے سامنے قائم رہتا ۔ یہ بات کچھ ہندوؤں کے مذہب پر موقوف نہیں ہے ۔ علم ایک روشنی ہے جو دل میں ڈالی جاتی ہے ۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس نے فرمایا ہے کہ " العلم نور یقذف فی القلب " پس جو مذہب کہ علم کے برخلاف ہے وہ کبھی قائم نہیں رہ سکتا ۔ مگر ان بنگالیوں کو علم کے حاصل کرنے اور تعلیم پانے اورتہذیب سیکھنے میں کوئی امر جس کو وہ مذہبی خیال کرتے ہوں مانع نہ تھا گو نتیجہ بعد تعلیم کیسا ہی اس کے برخلاف ہوا ہو ۔

انگلستان میں جب تک پوپ کی ایسی ہی حکومت لوگوں پر رہی جیسے کہ اس زمانہ کے مولویوں کی مسلمانوں پر ہے اس وقت تک کسی چیز میں ترقی یورپ میں نہیں ہوئی ۔ یہاں تک کہ

دو فرقے یورپ میں پیدا ہو گئے ایک وہ جو پوپ کی حکومت سے بالکل آزاد ہو گیا دوسرا وہ جو صرف روحانی باتوں میں پوپ کا تابع رہا اور دنیاوی باتوں میں پوپ کی حکومت سے نکل گیا ۔ مگر اس مقام پر یاد رکھنا چاہیے کہ ان کے نزدیک روحانی یعنی مذہبی امور بالکل جدا چیز ہیں اور دنیاوی امور بالکل علیحدہ ۔ وہ ان دونوں کو ایک نہیں سمجھتے ۔ برخلاف مسلمانوں کے کیوں کہ مسلمان مروج مذہب کے بموجب ان دونوں میں کچھ تفریق نہیں کرتے ۔

اسٹیل اور ایڈیسن کے وقت میں انگلستان کی ترقی تہذیب دنیاوی امور میں کچھ مشکل نہ تھی کیوں کہ اس کی ترقی کے لیے اس وقت میں کوئی مذہبی خیال مانع نہ تھا ۔ صرف یہ بات کافی تھی کہ بری بات کا ُبرا ہونا اور اچھی بات کا اچھا ہونا لوگوں کے دلوں پر بٹھا دیا جائے ۔

اب دیکھو کہ مسلمانوں کی حالت اس کے بالکل برخلاف ہے ۔ اُن کا کوئی قول ، کوئی فعل، کوئی یقین روحانی ہو یا جسمانی، دینی ہو یا دنیاوی مذہب سے خالی نہیں ۔ ان کے ہاں دنیاوی معاشرت اور مذہبی معاملات میں کچھ تفریق و جدائی نہیں ہے ۔ کوئی امر حسن معاشرت یا تہذیب کا ۔ فرض کر لو جو محض دنیاوی ہو اس پر ضرور بالضرور احکام عشرہ مذہبی میں سے کوئی نہ کوئی حکم جاری ہوگا ۔ یعنی فرض ، واجب ، سنت ، مستحب ، مباح ، حلال ، حرام ، مکروہ ، کفر ، بدعت ۔ پس مسلمانوں کی خراب حالت ، معاشرت کی ترقی بغیر اس کے کہ مذہبی بحث درمیان میں آوے کیوں کر ہو سکتی ہے ۔

جس قوم کی حالت ایسی ہو کہ وہ سچ کو بھی اگر ان کے مسلم عقیدہ کے برخلاف ہو سچ سمجھنا کفر سمجھتے ہوں تو اس

کی خراب حالت معاشرت کے درست کرنے کو کس طرح مذہبی بحث سے بچا جاوے ؟

میں ایک بہت بڑے عالم اور مقدس اور نیک فرشتہ خصلت کی مجلس کا ذکر کرتا ہوں جو ہمارے شہر میں بلکہ ہندوستان میں مقتدا تھے ان کے مدرسہ میں ایک طالب علم نے پوچھا کہ حضرت تمام علماء علم ہیئت نے تسلیم کیا ہے کہ زمین گول ہے اور بعض حدیثوں سے پایا جاتا ہے کہ مسطح ہے ۔ حضرت نے فرمایا کہ اگر تم اپنی آنکھ سے دیکھ لو کہ زمین گول ہے تو بھی یہی یقین رکھو کہ مسطح ہے ۔ لوگوں نے کہا سبحان اللہ ! قوت ایمان کے یہ معنی ہیں ۔ اس وقت ہمارے دل پر بھی ایسا ہی اثر ہوا جو اور لوگوں کے دلوں پر تھا مگر جب آدمی غور کرے تو سمجھ سکتا ہے کہ یہ کیا بات ہوئی ۔

اے جناب اغلب ! جب کہ ہماری قوم کا یہ حال ہے کہ علوم کا پڑھنا ، طبیعات کا جاننا ، نیچرل فلاسفی پڑھنا ، علم ہیئت کو سیکھنا ، کافروں کی زبان کا سیکھنا ، اُن کے علوم کو پڑھنا ، اُن سے معاشرت اور دوستی کرنا ، اُن کی چیز کو اچھا کہنا ، اُن کے کسی ہنر کی تعریف کرنا ، کفر و بدعت ، خلاف دین داری اور خلاف اتقا سمجھتے ہوں تو اب ہم اُن کی ترقی تہذیب و معاشرت کی بلا مباحثہ مذہبی کیوں کر تدبیر کریں ۔ دو حال سے خالی نہیں ۔ یا تو ہم قبول کریں کہ یہ سب باتیں خلاف مذہب ہیں اور ضرور مذہب اسلام میں منع ہیں مگر اُن کے کرنے کی رغبت دلائیں لیکن اگر در حقیقت ہم اُن کو مذہب اسلام کے برخلاف سمجھتے ہوں اور پھر ہم خود اپنے تئیں بھی مسلمان کہہ کر ان پر رغبت دلائیں تو وائے بر حال ما اور اگر ہم ان کو اپنے نزدیک مذہب اسلام کے برخلاف نہیں سمجھتے ۔ (فرض کرو کہ ہماری یہ سمجھ غلط

ھی ھو) تو ھم کو ان پر رغبت دلانا ، ان کا اچھا ھونا ثابت کرنا ھمارے ایمان کے مطابق ھوگا ۔ مگر پھر کیوں کر ھم بحث مذھبی سے بچ سکتے ھیں کیوں کہ پہلا قدم ھمارا یہ ھے کہ جو ھم کہتے ھیں وہ ٹھیٹ مذھب اسلام ھے اور یہی ھمارا یہ یقین ھے ۔ پس اگر ھمارے شفیق اس لازم و ملزوم کے جدا کرنے کی کوئی تدبیر بتا دیں تو ھم دل و جان سے اپنی غلطی کا اقرار کرنے کو حاضر و موجود ھیں ۔

اس بات پر ھم البتہ یقین نہیں کر سکتے کہ ھمارا مقصد خاک میں مل گیا ۔ کیوں کہ ھم اپنی اس کوشش کا اپنی دانست میں بہت کچھ نتیجہ دیکھتے ھیں ۔ تمام ھندوستان کو اس بات کا خیال ھو گیا ھے کہ قوم کی حالت اچھی نہیں ھے ۔ اس کے لیے کچھ کرنا چاھیے ۔ یہی تحریک اگر باقی رھی اور مر نہ گئی تو بہت کچھ کر دکھائے گی ۔ جس امر کو ھم نے چھیڑا ھے وہ مسلمانوں کے لیے ایک نئی بات ھے ۔ ھر ایک نئی بات موجودہ عام خیالات کے برخلاف ھوتی ھے اور اس لیے اول اول عام مخالفت کا ھونا ضرور ھوتا ھے ۔ آپ خیال فرمائیں کہ اس سے زیادہ سچی بات کون سی تھی جو جدی محمد رسول اللہ صلعم نے کعبہ کے رو برو کھڑے ھو کر فرمائی ۔ ھواللہ احد اللہ الصمد ۔ مگر یہ قول اس زمانہ کے عام خیالات کے برخلاف تھا ۔ پھر آپ جانتے ھیں کہ کیا ھوا ۔ ان ھوئی ھوئیں اور ان سہنی سہنی پڑیں ۔

جس قدر مخالفت ھمارے ساتھ لوگوں نے کی اور ھم کو سخت و سست برا بھلا کہا ۔ ھم کو دجال اول کا لقب دیا ۔ ھمارے اجداد کو نعوذ اللہ دجال کے اجداد قرار دیا ۔ جن کا کلمہ روز پڑھتے ھیں ان کو معاذ باللہ دجال کا دادا سمجھا ۔ حقیقت میں یہ بہت کم ھوا ۔ جب ھم نے اس کام پر ھاتھ ڈالا تو ھم کو اس سے بھی بہت زیادہ مخالفتوں کا یقین تھا ۔ مگر ھم سچ کہتے ھیں کہ

ہم کو اپنے مخالفوں سے روز بروز زیادہ محبت ہوتی جاتی ہے اور اپنے دوستوں سے بھی زیادہ مخالفوں کی مخالفت سے خوشی ہوتی ہے کیوں کہ ہم کو یقین نہیں ہے کہ ہمارے مخالف کچھ ہماری ذات سے دشمنی نہیں رکھتے - کچھ میراث کا ہم سے اُن سے جھگڑا نہیں انھوں نے ہم کو نہیں دیکھا - ہم نے ان کو نہیں دیکھا - وہ صرف اس خیال سے ہمارے مخالف یا دشمن بنے ہیں کہ ہم ان کی دانست میں برخلاف اسلام کچھ کرتے یا کہتے ہیں - پس یہ ایک دلیل اسلام کی محبت کی ہے - پس ہم کو نہایت خوش ہونا چاہیے کہ لوگ اسلام کو دوست رکھتے ہیں - باقی رہا اُن کا یہ خیال کہ ہم برخلاف اسلام کے کچھ کرتے یا کہتے ہیں یہ ان کی ایک غلطی اور نا سمجھی ہے - جس وقت اُن کی یہ غلطی رفع ہو جائے گی اور وہ ہمارے کاموں کو سوچیں اور سمجھیں گے تو وہی ہمارے مخالف سب سے زیادہ ہمارے دوست ہوں گے - اس وقت ہمارے دوست ایسے موجود ہیں جو ہم سے کمال نفرت اور دلی عداوت رکھتے تھے مگر جب وہ سوچے اور سمجھے تو اب وہ سب سے زیادہ ہمارے دوست ہیں -

البتہ ہم کو اپنے مخالفوں پر اس بات کا افسوس ہے کہ وہ بہت کچھ جھوٹ اور اتہام اور دروغ ہماری نسبت لکھتے اور کہتے ہیں اور جس سبب سے ہم سے مخالف ہونا خیال کرتے ہیں خود اس میں فی‌الحقیقت پڑتے ہیں یا ان کے نزدیک دروغ و کذب و تہمت امورات خلاف مذہب اسلام نہیں ہیں - نعوذ باللہ منہا -

تمام اہل مذاہب مذہبوں کے ایک بہت بڑے اور نہایت قومی دشمن سے غافل ہیں جس کا نام علم یا حقیقت یا سچ ہے - کوئی ایسا مسئلہ یا اعتقاد کسی مذہب کا جو اس کے برخلاف ہو کبھی قائم نہیں رہ سکتا - اس وقت دیکھ لو کہ تمام مذاہب کے ایسے

مسئلے علم کے سامنے اس طرح پر جلتے چلے جاتے ھیں جیسے نورانی سفید پاله سے چھوٹے اور کمزور بودے پودے ۔ مذھب اسلام کے بہار باغ میں بھی لوگوں کی غلطی سے اس قسم کی بہت سی گھاس پھونس اگ کھڑی ھوئی ھے جو علم کے سامنے ایسی نیست و نابود ھو جاتی ھے جیسے کہ نور کے سامنے تاریکی ۔ جو شخص نہایت دوست اس باغ ھمیشه بہار کا ھے اس کا فرض ھے کہ اس گھاس پھونس کو اکھاڑے ۔ ورنه اس سے تمام باغ میں نقصان پہنچے گا ۔ ناواقف آدمی سمجھتا ھے کہ باغ کے درخت اکھاڑے جاتے ھیں مگر یه خود اس کی غلطی ھے ۔

ہزاروں آدمی اس وقت مسلمانوں میں ایسے موجود ھیں کہ اگر ان کا دل چیر کر دیکھو تو بہت سے مروجه مسائل اسلام پر ان کو کامل یقین نہیں ھے ۔ یا ان کے دل کو طمانیت نہیں ھے ۔ ھمیشه وہ مسئلے دل میں کھٹکتے ھیں مگر لوگوں کے ڈر سے منه سے نہیں نکالتے ۔ بہت سے ایسے ھیں جو اپنے دل کو اس طرح پر تسلی دیتے ھیں کہ شریعت میں ھے اسے خواہ نخواہ تسلیم کرنا چاھیے ۔ جو زیادہ بے وقوف ھیں وہ کہتے ھیں کہ میاں نقل میں عقل کا کیا کام ھے مگر وہ مسئلے سب کے دل میں ضرور کھٹکتے ھیں ۔ مسلمان نوجوان جو انگریزی دان ھیں اور علوم جدیدہ اور تواریخ سے واقف ھیں وہ تو یقیناً ان مسائل اور قصص اور روایات کو جھوٹ و لغو و بیہودہ جانتے ھیں اور چوں کہ ھمارے مذھب کے علماء نے اس طرح پر ان مسائل اور قصص اور حکایات کو بیان کیا ھے کہ گویا قرآن مجید میں اسی طرح پر ھے اور پیغمبر خدا صلعم نے یوں ھی فرمایا ھے تو وہ نوجوان تعلیم یافتہ خیال کرتے ھیں کہ نعوذ باللہ قرآن مجید ھی غلط ھے اور سرے سے مذھب اسلام باطل ھے اور اس لیے بمجبوری ان کو لا مذھب ھونا اور مذھب اسلام کو سلام کرنا

پڑتا ہے - حالاں کہ اس کا وبال ان لوگوں کی گردن پر ہے جنھوں نے غلط مسائل اور لغو و مہمل بے اصل روایتیں اسلام میں ملا دی ہیں - ہم ان اگلے بزرگوں پر جنھوں نے ایسا کیا کچھ الزام نہیں دیتے - وہ اس زمانہ میں مجبور تھے کیوں کہ تحقیقات کے ذریعے کافی نہ تھے اور جو باتیں اس وقت تحقیق ہوئی ہیں اُس وقت ناتحقیق اور بہت ہی لا معلوم تھیں اور ان لوگوں نے اُس زمانہ کے خیالات کے موافق جو کچھ کیا نہایت نیک دلی اور سچائی اور اسلام کی محبت سے کیا - ہم کو جو کچھ افسوس ہے اس زمانہ کے لوگوں پر ہے جو ان باتوں کی تحقیق اور مذہب اسلام کی سچائی اور صداقت ثابت کرنے کے برخلاف ہیں - یہ نہیں سمجھتے کہ جو کھڑے اندھیرے میں نہیں دکھلائی دیتے وہ روز روشن میں کبھی چھپ نہیں سکتے - جس روشنی سے دنیا روشن ہو گئی ہو اپنی آنکھ بند کر لینے سے وہ اندھیری نہیں ہو سکتی بلکہ خود ہی اندھے ہو جاتے ہیں -

یہ ہماری ہی قوت ایمانی ہے اور یہ ہمارا ہی یقین اسلام پر ہے کہ ہم مثل ایک بیدر پہلوان کے میدان میں موجود ہیں اور علانیہ پکارتے ہیں کہ بجز مذہب اسلام کے اور کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ علم ، سچائی ، حقیقت ، قدرت کے مطابق ہو - یہ ہم ہی ہیں جو علانیہ پکار کر کہتے ہیں کہ مذہب اسلام بالکل بے عیب اور بے داغ ہے اور کسی کی غلطی اور کسی کی نا سمجھی سے اُس پر دھبہ نہیں لگ سکتا - یہ ہم ہی ہیں جو اسلام کے مقابل اور بانیٔ اسلام محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دنیا میں کسی کی بھی کچھ حقیقت نہیں سمجھتے اور اسلام اور بانیٔ اسلام کے سامنے کسی کے قول و فعل کے غلط ہونے کی پروا نہیں کرتے - ہم صرف قرآن و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

پر ایمان لائے هیں نه زید و عمر پر بے شک همارا یه طریقه نیا هے اور یہی ٹھیٹ اسلام هے ۔ عام خیال اس کے برخلاف هے آنهوں نے محمد رسول الله کے سوا هزاروں معنوی پیغمبر مان رکھے هیں پس ضرور هے که وه مخالف هوں گے جس کی ذره برابر بھی هم پروا نہیں کرتے ۔

اگر اغلب صاحب تحقیق فرماویں تو اغلب هے که وه بہت سے دل ایسے پاویں گے جن کو هماری تحریروں سے تسکین هوئی هے اور هماری هی تحقیقاتوں سے آنهوں نے مذهب اسلام کے سچ هونے پر یقین کیا هے ۔ اگر هم نے ایک هی مذبذب دل کو تحریروں سے تهام لیا هو تو بلا شبه هم نے اپنی مراد پا لی ۔ دور اندیش اور عاقبت بین انسان کا یه کام نہیں هے که کوؤں کے کائیں کائیں سن کر پریشان هو جاوے بلکه اس کو غور کرنا چاهیے که مطلب کیا هے ، مقصد کیا هے ، منشاء کیا هے ۔ ورنه کسی کی زبان پکڑی نہیں جاتی، قلم توڑا نہیں جاتا ۔ و ان اجری الا علی الله ۔

نوٹ : مندرجه بالا اقتباسات تہذیب الاخلاق بابت یکم جمادی الثانی ۱۲۹۳ھ سے لیے گئے هیں ۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

اخبار "جریده روزگار" ، ۸ جولائی ۱۸۷٦ء

اخبار مذکور میں ایک پکے مسلمان کا خدا کرے که وه ٹھیٹ مسلمان بھی هو جاویں ایک خط نسبت مدرسة العلوم کے چھپا هے ۔ جس میں چند سوالات هیں جن کا جواب امید هے که بعد غور کے وه خود دریافت فرما لیں گے ۔ مگر ایک سوال کے جواب سے سب مسلمان بھائیوں کو مطلع کرنا ضرور هے ۔

وه استفسار فرماتے هیں که " مدرسة العلوم تو خاص مسلمانوں کے لیے مقرر کیا گیا هے اس میں هندوؤں کو پڑھانے کی کیا وجه ؟ "

اس کے جواب میں کوئی فیاض اور نیک دل مسلمان کہہ سکتا ہے کہ ہاں اس مدرسۃ العلوم کے قائم ہونے کی ضرورت خاص مسلمانوں کو تھی جن کے لیے قائم ہوا مگر مسلمانوں کو ایسا بخیل و تنگ دل نہ ہونا چاہیے کہ اگر دوسری قوم اس سے فائدہ اٹھانا چاہے تو اسے محروم رکھے بلکہ خوبی اور نیکی اسی میں ہے کہ مسلمانوں کے سبب سے اور لوگ بھی فائدہ اٹھاویں ۔

کوئی شیخی خورہ اور خود ستا شخص جس نے اپنی آنکھوں کو مسلمانوں کی موجودہ حالت سے بند کر لیا ہے اور پچھلے زمانہ کے خواب دیکھ رہا ہے وہ یہ جواب دے گا کہ ہم ہمیشہ سے ایسے ہی فیاض رہے ہیں ۔ ہمارے دارالعلوموں میں تمام دنیا کے اور تمام قوموں کے لوگوں نے تعلیم پائی ہے دیکھو ہمارے اندلس کے دارالعلوم جہاں ہمارے باپ دادوں کی ہڈیاں زمین کے اندر پڑی ہیں گو ان کے خلف اور ہمارے سلف پھر نہایت ذلت اور خواری سے وہاں سے نکالے گئے۔ کیسے فیاض اور نامی تھے کہ تمام فرنگستان میں انھیں دار العلوموں نے علم کی روشنی پھیلائی ۔ مسلمان اور یہودی اور عیسائی ان دارالعلوموں میں برابر تعلیم پاتے تھے اور ان دارالعلوموں کا ایک عیسائی طالب علم جو پڑھ کر انگلستان میں جاتا تھا تو بڑا عالم اور قابل ادب سمجھا جاتا تھا ۔ پس ہمارا یہ مدرسۃ العلوم بھی ایسا ہی فیاض اور بے تعصب اور نامور ہونا چاہیے مگر شاید وہ اس شعر کو پڑھ کر نادم ہو جاتا ہو تو ہو جاتا ہو ۔

آدمی را بچشم حال نگر
از خیال پری و وے بگذر

نہایت سچ مقولہ کسی کا ہے کہ دو چیز در دو چیز باور نیاید

ذکر جوانی در پیری و ذکر تونگری در فقیری ۔

مگر ہاں جب کوئی باغیرت اور قومی ہمدردی کرنے والا ٹھیٹ مسلمان اس سوال کو پڑھے گا تو بے اختیار رو دے گا اور اپنی قوم کی ذلت اور اپنی قوم کے ادبار، اپنی قوم کے جھوٹے تعصب ، اپنی قوم کی خود غرضی ، اپنی قوم کی جھوٹی دین داری ، اپنی قوم کی ناسمجھی و ناعاقبت اندیشی پر افسوس کرے گا اور یہ جواب دے گا کہ ہماری قوم اس لائق نہ تھی کہ اپنی قوم کے لیے اور اپنی نسلوں کے لیے ، اپنی اولاد کے لیے ، اپنے بچوں کے لیے ایک ایسا مدرسہ جس میں وہ تعلیم پاویں بنا سکے ۔ لاچار مدرسة العلوم کے بانیوں کو مسلمانوں کے اس قومی مدرسة العلوم کے لیے دوسری قوم کے آگے ہاتھ پھیلانا پڑا اور ہندوؤں نے نہایت فیاضی سے روپیہ و جاگیر و انعام دیا اور تمام قوم کو اپنا ممنون اور زیر بار احسان کیا ۔ پس ایسی حالت میں یہ سوال کرنا کہ ہندو کیوں پڑھائے جاتے ہیں کیسی شرم کی بات ہے ۔ قومی غیرت والے کو ڈوب مرنے کا مقام ہے نہ ایسے سوال کرنے کا ۔ خدا ہماری قوم کو سچی عزت ، سچی غیرت ، سچی قومی ہمدردی عنایت کرے ۔ آمین ۔

ہاں ایک بات تو رہ ہی گئی کہ اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بات اس لیے ہوئی کہ ایک بے دین ملحد سید احمد اس کا بانی ہوا ہے ۔ مگر کیا یہ بات سچ ہے ؟ جو اپنے آپ کو بڑا دین دار سمجھتے ہیں اُنھوں نے اپنی قوم کے لیے کیا کیا ہے !!! یہ تمام جھوٹی باتیں ہیں اور صرف بد اقبالی اور ادبار جو مسلمانوں پر ہے وہ ایسی باتیں کہواتے ہیں ۔ جھوٹ بولنا اور جھوٹی باتیں لوگوں کی نسبت منسوب کرنا ۔ بات کو نہ سمجھنا اور نہ سمجھنے کا قصد کرنا یا دیدہ و دانستہ کذب و افترا باندھنا

ایک بہت بڑی پکی مسلمانی رہ گئی ہے ۔ افسوس بریں دینداری و بریں مسلمانی ۔

آخیر کو ہم ایڈیٹر صاحب کا شکر کرتے ہیں کہ انھوں نے مدرسۃ العلوم علی گڈھ کی ترقی کی خواہش کی ہے اور ایک کتاب کتب درسیہ مدرسۃ العلوم کی ان کی خدمت میں بھیجتے ہیں تاکہ جس امر پر انھوں نے اشتباهاً تاسف کیا ہے اس کتاب کو پڑھ کر ہی امید ہے کہ یقیناً ان نامہ نگار صاحب کی تحریر پر تاسف فرماویں گے ۔

(مندرجہ بالا اقتباسات تہذیب الاخلاق مورخہ یکم رجب ۱۲۹۳ھ سے لیا گیا ہے)

اخبار ”رہبرِ ہند“، مطبوعہ ۲۵ جولائی ۱۸۷٦ء

ہمارے شفیق بالتحقیق سید نادر علی شاہ سیفی نے مدرسۃالعلوم کی سات مہینہ سنہ ۱۸۷۵ء کی کارروائی پر ایک نہایت عمدہ اور فصیح نکتہ چین ریویو لکھا ہے جس کی طرز ادا اور الفاظ عنایت آمیز اور مضامین نصیحت خیز کے ہم تہ دل سے شکر گذار ہیں ۔ اگرچہ ہر ہر لفظ اس کا دل پر نقش کرنے کے لائق ہے مگر ہم اپنے اس نا چیز پرچہ میں صرف اس کے دو جملے نقل کرتے ہیں ۔

مدرسۃ العلوم میں جو یورپین ہیڈ ماسٹر مقرر ہے اس کی نسبت ارقام فرماتے ہیں کہ ” بڑی حقارت کی بات ہے کہ مسلمانوں کے مدرسہ کا منتظم ان کی قوم سے نہ ہو ۔ جس سے یہ بات نکلتی ہے کہ مسلمان انتظامی طاقت نہیں رکھتے اور بڑے بے وقوف ، نا تجربہ کار اور نا لائق ہیں ۔“

ریمارک

ہم بھی جناب ممدوح کی اس رائے سے دل و جان سے متفق

ھیں مگر آہ سرد بھرتے ھیں ۔ آنکھوں سے آنسو بہاتے ھیں ۔ آسمان کی طرف نہایت مایوسی سے دیکھتے ھیں ۔ قوم کی صورت کو نہایت حسرت سے تکتے ھیں اور کہتے ھیں کیا کریں قوم کی حالت تو ایسی ھی ھے ۔ لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً ۔

لڑکوں کی تعداد کم ہونے کی ذیل میں یہ چند فقرے ارقام فرمائے ھیں :

" معلوم ھوتا ھے کہ مدرسہ کا انتظام عام پسند نہیں ھے اور جو لڑکے آئے ھیں وہ غالباً ایسے لوگوں کے لڑکے ھیں جو مدرسہ یا مولوی سید احمد خاں کے عقیدتاً معین و مددگار ھیں ۔"

ریمارک

اس علی بخش خانی فقرہ کی ھم دل سے شکر گزاری کرتے ھیں اور امید رکھتے ھیں کہ ھمارے شفیق کبھی علی گڈھ میں تشریف لاویں گے جیسا کہ انھوں نے اپنے ایک عنایت نامہ میں لکھا بھی ھے اور ان کے قدم کی برکت سے ھمارا کلبہ احزان و مدرسۃ العلوم منور ہوگا ۔ تب ایسے امور پر ان کو رائے دینے کا موقع ملے گا ۔ ھم تو اس فقرہ کا ریمارک لکھنا خلاف ادب سمجھتے تھے مگر اس اندیشہ سے کہ ھم پر دوسرا طانچہ مغرور ہونے کا نہ پڑے نہایت ادب سے اس قدر عرض کرتے ھیں کہ آپ کا خیال صحیح نہیں ھے ۔

کم طالب علموں کے داخل ہونے کی ایک وجہ یہی خیال فرمائی ھے کہ " بڑھے ہوئے خیال کے منتظمین مدرسہ نے طالب علموں کے داخل ہونے کے واسطے بڑی بڑی سخت قیدیں لگا رکھی ھیں جیسے سفید پوش ھونا ۔ گراں قیمت کتابوں

کا خریدنا ، بورڈنگ میں داخل ہونا ، مدرسہ اور بورڈنگ کا فیس دینا جو بہت زیادہ ہے ۔''

ریمارک

بلاشبہ یہ سب باتیں سچ ہیں اور مسلمانوں کوگو وہ ذی مقدور ہی ہوں اس طرح پر رہنا مناسب بھی نہیں ۔ کجا مسلمان اور کجا سفید پوش ہونا ۔ کجا مسلمان اور کجا گراں قیمت پر کتابیں خریدنا ، کجا مسلمان اور کجا بورڈنگ ہاؤس میں بہ صفائی رہنا ۔ ان کو ضرور ہے کہ اپنی قدیمی چال کو نہ چھوڑیں ۔ ان کے مربی ناچ میں ، شادی میں ، پیر دیدار کے کونڈوں میں روپیہ خرچ کریں ۔ شبرات میں میاں بیٹے کو آتش بازی منگا دیں ۔ میلوں میں جانے کو روپیہ پیسہ دیں ۔ چھوٹے میاں ، بڑے میاں ، منجھلے میاں کی شادیوں میں ، گنڈے بڑھانے میں ، محرم میں ، فقیر بنانے میں قرض پر قرض لیں مگر ان کی تعلیم پر کچھ خرچ نہ کریں ۔ ہمارا ارادہ ہے کہ مدرسۃ العلوم کی کمیٹی کو ایک صلاح دیں گے کہ علی گڈھ میں بہت مسجدیں ہیں ، اُن کے حجروں میں طالب علم بھیج دیے جاویں ۔ اس شہر میں قصائی بہت رہتے ہیں چودھری سے کہہ کر اُن کے لیے ریزگی مقرر کی جاوے ۔ اب امیروں کی سواری کی ضرورت نہیں ہے ۔ سڑکوں پر بہت لال ٹینیں جلتی ہیں ان کے گرد (مگر سڑک چھوڑ کر ورنہ کانسٹیبل ڈنڈا مارے گا) بیٹھ کر کتاب کا مطالعہ کر لیا کریں اور تمام اخراجات بورڈنگ ہاؤس کے تخفیف کر دیے جاویں ۔ ہم کو نہایت قوی امید ہے کہ اس طرح پر طالب علم تربیت پا کر بڑے بڑے مولوی اور فاضل نکلیں گے اپنے باپ دادا کا نام روشن کریں گے ۔ نہایت سیر چشم اور فیاض اور با غیرت ہوں گے جن سے قوم کو عزت اور اسلام کو فخر ہوگا ۔

شفیق من جس طرح پر ہم قوم کو قوم بنانا چاہتے ہیں اور ان میں علم و کمال و عزت اور آدمیت اور فخر و مباہات پیدا کرنا چاہتے ہیں اگر ہم وہ نہ کر سکیں تو خدا کی مرضی مگر چند بھک منگے ملا بنا دینے سے تو ان کا جاہل رہنا بہتر ہے ۔ ایسے ملانوں کی اب کون سی کمی ہے جو اوروں کے بنانے کی فکر ہو ۔

پھر وہ ارقام فرماتے ہیں کہ " ہم کو افسوس ہے کہ اسلامی محبت اور قومی مساوات خاک میں مل گئی اور روپیہ والوں نے غریبوں کو قوم سے خارج کر دیا ۔ لازم ہے کہ امیروں سے لیا جاوے اور غریبوں کی کمیٹی کی طرف سے پرورش ہو ۔ یہ تقاضائے ہمدردی اور ہم قومی ہے ۔ صرف دولت والوں کے لڑکوں کو لینا بڑے حرج کی بات ہے ۔"

ریمارک

ہمارے شفیق نے ہم کو نہایت عمدہ نصیحت قومی ہمدردی کی کی ہے جس کا ہم دل سے شکر ادا کرتے ہیں ۔ اس قسم کی قومی ہمدردی لفظوں میں بہت خوشنما اور دل چسپ معلوم ہوتی ہے مگر برتاؤ میں نہیں آ سکتی ۔ ہم نے لائیکرگس کے قانون تو سنے تھے کہ اس نے تمام امیروں کا مال و دولت زر زمین سب قوم میں برابر بانٹ دینا چاہا تھا جو اس وحشی زمانہ میں بھی نہ ہو سکا مگر اس کے سوا پھر کہیں دیکھا نہ سنا ۔

ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے شفیق نے اس امر کی نسبت ذرا توجہ کم فرمائی ہے ۔ چندہ جس قدر جمع ہوا اور جن جن سے لیا گیا وہ محتاج خانہ جاری کرنے اور لنگر بانٹنے کے لیے جمع نہیں ہوا بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ عمدہ سامان تعلیم کا قوم کے لیے جمع کر دیا جاوے جو موجود نہیں ہے ۔ لائق اور قابل مدرس موجود ہوں ۔

عمده عمده علوم کی کتابیں جمع کی جاویں - جو کتابیں ہماری قوم کی زبان میں نہیں ہیں اُن کو اپنی قوم کی زبان میں پیدا کیا جاوے - جس طرح قوم کو مختلف قسم کے علوم کی حاجت ہے اُن سب قسم کے علوم کا سامان مہیا ہو جاوے تاکہ جو مجبوری علم و کمال کے حاصل کرنے میں قوم کو ہے وہ رفع ہو جاوے - نہ یہ کہ جو اصل مقصود ہے وہ فوت ہو اور محتاج خانہ جاری کیا جاوے - اگر ہماری کمیٹی وہ روپیہ ان محتاجوں کی پرورش میں صرف کر ڈالے اور آمدنی کا ہر مناسب ذریعہ سے بڑھانے کا خیال نہ رکھے تو مدرسین کی تنخواہ و اخراجات ضروری تعلیم کا خرچ کہاں سے ہو - معہذا اگر سب سے مقدم سامان تعلیم نہ موجود کیا جاوے تو کہاں سے تعلیم دی جاوے گی -

کیسی غلط بات ہمارے شفیق نے لکھی ہے کہ ”یہ بات کہ غریب لڑکوں کو نہیں لیا گیا - ہم قیاساً ہی نہیں کہتے بلکہ ہم کو معتبر ذریعہ سے اس قسم کی خبریں پہنچی ہیں جس سے یہ معلوم ہوا کہ مقامی اور باہر کے بہت سے لڑکے یہ عذر کرکے داخل نہیں کیے گئے کہ وہ مدرسہ کے اخراجات دینے کی استطاعت نہیں رکھتے“ مگر میری عرض یہ ہے کہ یا تو وہ آپ کے معتبر ذریعہ نہایت نا معتبر ہیں یا اُن کی سمجھ کی غلطی ہے - یہ واقعات محض غلط ہیں - نہ کسی غریب اشراف کو بوجہ اس کی بے مقدوری کے مدرسہ میں داخل نہیں کیا گیا اور نہ یہ کہا گیا کہ تم کو استطاعت اخراجات مدرسہ دینے کی نہیں ہے - مدرسۃ العلوم کے طالب علموں سے جو دینے کا مقدور رکھتے ہیں بقدر اُن کی استطاعت کے فیس لی جاتی ہے جو ایک ذریعہ آمدنی کے اضافہ کا ہے اور جو آخرکار پھر انھی طالب علموں پر خرچ ہوتا ہے - کسی شخص کا اس سے ذاتی فائدہ نہیں ہوتا - پھر اس کی معافی بھی نہایت غریب بے استطاعت

کے ساتھ ممکن ہے - لیکن اگر یہ خواہش ہو کہ اس کے ذاتی اخراجات بھی مدرسۃ العلوم سے ہوں تو اول تو یہ نا ممکن ہے اور نہ ان اخراجات کے لیے چندہ ہوا ہے -

بورڈنگ ہاؤس میں کوئی شخص داخل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اخراجات بورڈنگ ہاؤس نہ دے - کیوں کہ انھی لوگوں کا روپیہ ان کے کھانے پینے میں خرچ ہوتا ہے جو وہاں رہتے ہیں - کمیٹی صرف اس کا اہتمام کر دیتی ہے - بورڈنگ ہاؤس میں مردوں کے فاتحہ کی روٹیاں اور صدقہ کے بکرے آنے کی اجازت نہیں ہے جو مفت خوروں کو اس میں بٹھلا کر خیرات کی روٹی کھلائی جاوے - بلاشبہ جو لوگ بورڈنگ ہاؤس کا خرچ دینے کی استطاعت نہیں رکھتے ان کے بورڈنگ ہاؤس میں داخل کرنے سے کمیٹی انکار کرتی ہے نہ مدرسہ میں -

ہم بھی اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ امیروں سے لیا جاوے اور غریبوں کو دیا جاوے - پس امید ہے کہ ہمارے شفیق نے جیسے کہ سرمایہ مدرسۃ العلوم کے فراہم کرنے کی کمیٹی کے وقت میں سعی کی تھی اور فیاضی اور قومی ہمدردی سے چندہ دینے کا وعدہ کیا تھا اب بھی پنجاب میں کوشش فرماویں گے اور خاص روپیہ اس کام کے لیے جمع کریں گے کہ غریب طالب علموں کو اس سے روٹی دی جاوے - اس کا اہتمام نہایت دل سے کمیٹی اپنے ذمہ لے گی -

افسوس ہے کہ ایسے بڑے اور نازک معاملہ پر جیسا کہ قومی تعلیم کا ہے ہمارے شفیق نے کافی توجہ نہیں فرمائی اور یہ غور نہیں کیا کہ کمیٹی نے غریب طالب علموں کے لیے جو درحقیقت تعلیم کے لائق ہیں اور فی الحقیقت اُن کو علم کا شوق ہے کس قدر مدد کے ذریعے موجود کیے ہیں - شروع مدرسہ سے معینان و بانیان

مدرسه نے اپنے خرچ سے غریب طالب علموں کے لیے پانچ روپیه سے دس روپیه تک اسکالرشپیں مقرر کیں - متعدد طالب علموں کے ذاتی اخراجات ان لوگوں نے اپنے پاس سے ادا کیے - اب حسب ضابطه کمیٹی نے تیس اسکالرشپیں مقرر کی هیں جو شاید کسی اعلیٰ مدرسه میں بھی اس قدر نه هوں گی اور اعلیٰ جماعتوں کے لیے اور اسکالرشپیں مقرر کرنے کو هے متعدد انعام نتیجه امتحان پر مقرر هوتے جاتے هیں پس غریب سے غریب اور محتاج سے محتاج اشراف طالب علم اگر علم کا شوق رکھتے هیں اور درحقیقت علم حاصل کرنے کی لیاقت بھی رکھتے هیں آویں - امتحان دیں - لیاقت اپنی تحصیل علم کے لیے ثابت کریں اور اسکالرشپ لیں - مدرسة العلوم کا یه مقصد نہیں هے که جو لوگ مطلق قابل تعلیم نہیں هیں اور نه پڑھنے کا شوق رکھتے هیں اور نه پڑھنے کی عمر رکھتے هیں ان کو خیرات کی روٹیاں کھلایا کرے اور تنخواہ دیا کرے - اگر ایسا مقصود هو تو مدرسه کا نام کرکے گدھوں کا اس میں پالنا کیا ضرور هے - آؤ هم سب مل کر پزاوہ کا کام شروع کریں -

هم اپنے دوست نادر علی شاہ سیفی سے هر گونه قومی هم دردی کی امید رکھتے هیں - مگر چند روز سے جس طرز پر انھوں نے تحریر فرمانا شروع کیا هے هم کو اس سے قومی هم دردی کی توقع نہیں هو سکتی -

هم تو آماج گاہ خلائق هیں - جناب سیفی بھی جو چاهیں تحریر فرماویں - امید هے که آئنده هم زیاده ادب کو کام میں لاویں گے اور ان کی اس قسم کی تحریروں کو دیکھ کر سر تسلیم جھکا دیں گے (منقول از تهذیب الاخلاق ، یکم شعبان ۱۲۹۳ء) -

سوال

خدا نے یہ تمام کائنات کیوں اور کس مقصد سے پیدا کی ؟

(سوال از دیوان سر شیر محمد خاں والئے پالن پور گجرات)

جواب

پوچھا جو پوچھا جاتا ہے اُس کا جواب دو طرح پر ہوتا ہے یا تو بتایا جاتا ہے کہ یہ سوال ہی سرے سے غلط ہے یا اس کا جواب دیا جاتا ہے ۔ مثلاً اگر کوئی یہ سوال کرے کہ دس اور پانچ مل کر بیس کیوں ہوتے ہیں تو اُس کا جواب دیا جائے گا کہ یہ سوال ہی سرے سے غلط ہے اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ دس اور پانچ مل کر پندرہ کیوں ہوتے ہیں تو اُس کا جواب دیا جائے گا کہ پانچ دس کا نصف ہے اور جب اس کو دس میں ملائیں تو ڈیوڑھا ہو جاتا ہے اور پندرہ بھی دس کا ڈیوڑھا ہے ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پانچ کو دس میں ملائیں تو پندرہ ہو جاتے ہیں ۔ مگر جب کوئی شخص سوال کرتا ہے تو اس بات پر بھی خیال کرنا ضرور ہوتا ہے کہ یہ سوال انسان کے دل میں کیوں پیدا ہوا ہے ۔ جب ہم اس سوال پر خیال کرتے ہیں جو پوچھا گیا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان مصنوعات کو جب انسان دیکھتا ہے، تو اُس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیوں اور کس مقصد سے بنائے گئے ہیں ۔ مثلاً اگر کسی کمہار نے ایک

پیالہ بنایا تو اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ یہ کیوں بنایا ہے ؟ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ کسی چیز کے رکھنے کو یا کسی رقیق چیز کے پینے کو۔یہ سوال ایسی حالت میں درست ہوتا ہے جب کہ اس کے بنانے والے کی اور اس کے بنانے کی حقیقت اور ماہیت معلوم ہو۔ لیکن اگر اس کے بنانے والے کی اور اس کے بنانے کی حقیقت اور ماہیت معلوم نہ ہو تو اس وقت یہ سوال درست نہیں ہوتا بلکہ غلط ہوتا ہے ۔ کیوں کہ جو منشاء اس قسم کے سوال کا بنانے والے کے حالات معلوم ہونے سے انسان میں پیدا ہوتا ہے ، وہ منشاء خدا کی نسبت صادق نہیں آتا : کیوں کہ خدا کی اور اس کی صنعت کی حقیقت اور ماہیت معلوم نہیں ہے ، بلکہ اس کا جاننا فطرت انسانی سے خارج ہے ۔ پس خدا کی اور خدا کے کاموں کی حقیقت اور ماہیت معلوم نہیں ہے اور اسی لیے یہ سوال خدا کی نسبت کرنا درست نہیں ہے ، بلکہ غلط ۔ پس اس کا جواب یہی ہے کہ یہ سوال عقلاً نہیں ہو سکتا ، کہ خدا نے یہ تمام کائنات کیوں اور کس مقصد سے پیدا کی ہے ۔ تو یہ سوال کے غلط ہونے کی عقلی دلیل ہے لیکن اگر ہم مذہب کے رو سے جواب دینا چاہیں ، تو صرف ہم کو اس قدر کہنا کافی ہے کہ خدا نے قرآن مجید میں فرما دیا کہ لا یسئل عما یفعل و ہم یسئلون ۔

اگر ہم زیادہ عام فہم طور پر اس سوال کا جواب بیان کرنا چاہیں تو یوں کہیں کہ کمہار جس نے مٹی کے کھلونے بنائے ہیں۔کسی کو ہاتھی بنایا ہے ، کسی کو گھوڑا ، کسی کو شیر ، کسی کو بکری ، کسی کو بلی اور کسی کو چوہا ، کسی کو لنگڑا ، کسی کو لولا۔تو کیا مٹی اس سے پوچھ سکتی ہے کہ تو نے ایسا کیوں کیا ہے ؟ پس انسان کی کیا مجال ہے کہ خدا کی نسبت ایسا سوال کر سکے ۔

ہاں خدا نے بہت جگہ قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ ہم نے انسان کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ ہماری عبادت کرے ۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے "ما خلقت الجنّ و الانس الّا لیعبدون" پس مسلمانوں کو اُس کے مطابق خدا کی عبادت جس طرح کہ خدا نے عبادت کا حکم دیا ہے ، عبادت کرنی چاہیے اور اگر کوئی غیر مذہب والا جو قرآن مجید کو نہیں مانتا ، اس کی وجہ دریافت کرنی چاہے ، تو ہم عقلاً بہ خوبی ثابت کر سکتے ہیں کہ انسان کا نیچر جس پر خدا نے اُس کو مخلوق کیا ہے ، اُسی کا مقتضی ہے ۔ مگر یہ بحث طویل ہے اور بقول ایک دانش مند شخص کے ٹیبل ٹاک میں اُس کے بیان کی گنجائش نہیں ۔

وحی و الہام کے متعلق ایک صاحب کے خیالات اور ان پر سرسید کا تبصرہ

(تہذیب الاخلاق ، بابت ماہ صفر اور ربیع الاول ۱۲۹۷ھ)

ایک صاحب نے جن کا نام نثار احمد صاحب تھا وحی و الہام کے متعلق اپنے بعض خیالات سرسید کی خدمت میں بھیجے تھے اور ان سے دریافت کیا تھا کہ ان کی نسبت آپ کی کیا رائے ہے ۔ سرسید نے ان کا خط اور اپنا جواب 'تہذیب الاخلاق' بابت ماہ صفر اور بابت ماہ ربیع الاول ۱۲۹٦ھ میں شائع کیا تھا جہاں سے ہم اسے نقل کر کے درج کر رہے ہیں ۔ (محمد اسماعیل پانی پتی)

خط

جناب من ! وحی اور الہام کی نسبت مندرجہ ذیل رائیں آپ کی خدمت میں بھیجتا ہوں اور یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ ان کی نسبت آپ کی کیا رائے ہے ۔

الہام یا وحی دو قسم ہے ایک کتابی الہام جس کو تاریخی الہام بھی کہتے ہیں اور جس میں کل کتب الہامی داخل ہیں ۔ دوسرا شخصی الہام جو ہر شخص کو ہر زمانہ ہوتا ہے ۔

کتب الہامی کی نسبت اس بات کے ثابت کرنے کو کہ یہ کتاب خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہے دو قسم کی شہادت درکار ہے :

اول بیرونی ، دوم اندرونی ، بیرونی شہادت سے وہ خارجی واقعات اور حادثات مراد ھیں جو بغیر شک و شبہ کے یہ ثابت کر دیں کہ فلاں کتاب در حقیقت خدا نے نازل کی ھے ، یا جو کچھ اس میں مرقوم ھے خدا ھی کا کلام ھے ۔ مثلاً فرض کرو کہ میں کسی خاص کتاب کا مصنف ھوں ، اب یہ امر کسی بیرونی شہادت سے اس طرح ثابت ھوتا ھے کہ میرا پرنٹر شہادت دے کہ ھاں یہ کتاب اس نے مجھ سے لی ھے اور میرے ھاتھ کی لکھی ھوئی ھے اور تلاش کرنے سے میرے ھاں اس کا مسودہ یا اس کے کچھ لکھے ھوئے اوراق پائے جائیں ۔ یا کسی اور ایسے شخص کی گواھی سے جس کو میں نے کتاب مذکور کے تصنیف کرنے کا حال اعتباری طور پر ظاھر کر دیا ھو یہ تین طریقے بیرونی شہادت کے ھیں ۔

لیکن یہی بات اندرونی شہادت سے بھی ثابت ھو سکتی ھے ۔ مثلاً فرض کرو کہ کتاب مذکور میں جو خیالات بیان ھوئے ھیں وہ میرے خیالات سے نہایت مشابہ ھیں ۔ اس کا طرز تحریر ٹھیک میرے طرز تحریر کے مطابق ھے ۔ اس میں جن واقعات کا ذکر ھے ان کا علم میرے سوا کسی کو نہ تھا ۔ یہ تین اندرونی شہادتیں ھیں ۔

تین اندرونی شہادتیں اور بھی ھو سکتی ھیں : اول یہ کہ وہ کتاب غلطیوں سے پاک ھو ۔ دوسرے جو باتیں یا صداقتیں اس میں مرقوم ھیں وہ انسان کی عام قوتوں کے ادراک سے باھر ھوں ، تیسرے یہ کہ وہ صداقتیں ایسی ھوں کہ جن پر انسان اپنی تحقیقات میں کبھی سبقت نہ لے گیا ھو ۔ پس جب تک کسی کتاب الہامی کی نسبت یہ شہادتیں موجود نہیں وہ الہامی کتاب تسلیم نہیں ھو سکتی ۔ اس پر کہنے والا کہتا ھے کہ کوئی کتاب الہامی ایسی نہیں ھے جو ان شہادتوں سے ثابت ھو سکے ۔

وہ کہتا ہے کہ الہام و وحی کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔ کیوں کہ انسان نے بہت سی نازک نازک اور مشکل مشکل باتوں میں اپنی کوشش و سعی و تجسس سے صداقتیں حاصل کی ہیں ، پھر کیا یہ غیر ممکن ہے کہ مذہبی امور کی نسبت جو نہایت سیدھے سادے ہیں صداقتوں کے منکشف کرنے کے لیے اس کو نہ کسی خدا کی اور نہ فرشتہ کی خاص احتیاج پڑی ہوگی ۔

دنیا میں بہت سی کتب کتاب الہامی کے نام سے مشہور ہیں پس کون تصفیہ کر سکتا ہے کہ ان میں سے فلاں کتاب کتاب الہامی ہے اور فلاں نہیں اور وہ کون سی وجوہات ہیں کہ جس پر اس قسم کا اعتقاد بھی ہو سکتا ہے ۔

اگر کسی کتاب کو الہامی مان بھی لیں تب بھی ہماری مشکلیں دفع نہیں ہو جاتیں کیوں کہ ایک ہی کلام کی پچاس مختلف معنوں میں تاویل ہو سکتی ہے ۔ پس جب تک ہمیشہ ایک الہامی مفسر بھی اس کے ساتھ نہ ہو جیسے کہ کیتھولک مذہب والے پوپ کو کہتے ہیں اس وقت تک الہامی کتب سے کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا ۔

علاوہ اس کے کل کتب مقدس لکھی جانے سے پیش تر لوگوں کی زبان پر تھیں اور عرصہ دراز تک زبان پر رہیں ۔ جو صداقتیں ان میں موجود ہیں وہ ایک عرصہ تک تو ایک خاص جماعت کی زبان پر رہیں ۔ بعدہ ان سے سیکھ کر ایک دوسری جماعت ان کی قاری رہی اور آخر کو ایک تیسری جماعت نے انھیں موقع پا کر قلم بند کیا ۔ پس پوچھا جاتا ہے کہ آیا ان تینوں جماعتوں کے لوگ بھی الہامی تھے کہ اس میں غلطی نہ ہوئی ہو ۔

جب کتب الہامیہ کی صحت نہیں ثابت ہو سکتی تو صرف شخصی الہام جو ہر زمانہ میں ہوتا ہے باقی رہ گیا ۔ خدا لوگوں کو

اب بھی اُسی طرح ملہم کرتا ہے جیسا کہ وہ پہلے کرتا رہا ہے ۔ شخصی الہام سے مراد یہ ہے کہ جس طور پر ہم ایک چھوٹے پودے کے نشو و نما ہوتے وقت دیکھتے ہیں کہ اُس میں دو مختلف قسم کی طاقتیں کام کرتی ہیں : ایک اُس کی خود طاقت کہ جس کے ساتھ وہ اپنی ساخت کے موافق زمین کے نیچے سے عرق کھینچتا ہے ؛ دوسرے ہوا اور روشنی کے ساتھ جس سے وہ اوپر سے محیط ہوتا ہے ۔ اسی طور پر ایک انسانی روحانی ترقی میں بھی ہم دو قسم کی مشترک طاقتوں کو کام کرتا ہوا پاتے ہیں : ایک صرف انسان کی اپنی کوشش اور دوسری طرف خدا کی رحمت یا نعمت اُس کی اس ترقی کا ذریعہ بنتی ہیں ۔ خدا کی رحمت یا نعمت کا نازل ہونا کچھ خیالی نہیں اور نہ اس قسم کا ہے کہ جو ایک وقت میں ہو اور دوسرے میں نہ ہو ۔ بلکہ وہ ہر وقت و ہمیشہ اس طور پر کام دیتا ہے جس طور پر چلتی ہوئی ہوا ایک جلتی ہوئی بتی کے ساتھ شامل ہو کر ہر وقت عمل درآمد کرتی ہے ۔ جس طور پر کوئی شمع بغیر ہوا کی خورش اور سہارے کے نہ جل سکتی ہے اور نہ قائم رہ سکتی ہے اُسی طور پر کوئی روح انسانی بغیر ذات الٰہی کے سہارے اور اُس کی نعمت کے حصول کے نہ قائم رہتی ہے اور نہ حقیقی طور سے مترقی ہوتی ہے ۔

روح کی ترقی سے مراد اُن چار قوتوں کا بڑھنا ہے کہ جن میں سے ایک قوت کو قوتِ ادراک یا عقل و فہم کہتے ہیں ، دوسری کو دل یا محبت کرنے والی قوت ، تیسری کو کانشنس اور چوتھی کو ایمان ۔

قوتِ عقل صداقتوں کی معلومات سے بڑھتی ہے ۔ دل یعنی محبت کی قوت محبت کے بڑھانے سے ، یعنی اپنے ہم جنس کے پیار کرنے سے اور اُس کی خدمت گزاری سے ۔ قوت کانشنس انصاف کے

زیادہ ہونے سے بڑھتی ہے اور قوت ایمان خدا کے ساتھ محبت اور اس کی اطاعت کرنے سے مترق ہوتی ہے اور جب روح ایسی قوی ہو جاتی ہے تو اپنی قوتوں کے ساتھ صداقت کا کشف حاصل کر سکتی ہے ۔

دوسری رائے اس کے برخلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی قانون عاصم ہمارے پاس ایسا نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ہم لزوماً غلطی سے بچ سکیں ۔ یہی باعث ہے کہ جن حکیموں نے قواعد منطق کے بنائے اور مسائل مناظرہ کے ایجاد کیے اور دلائل فلسفہ کے گھڑے وہ بھی غلطیوں میں ڈوبتے رہے اور صد ہا طور کے باطل خیال اور جھوٹا فلسفہ اور نکمی باتیں اپنی نادانی کی یادگار چھوڑ گئے ۔ پس اس سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ اپنی ہی تحقیقات سے جمیع امور حقہ اور عقائد صحیحہ پر پہنچ جانا اور کہیں غلطی نہ کرنا ایک محال عادی ہے ۔ کیوں کہ آج تک ہم نے کوئی فرد بشر ایسا نہیں دیکھا اور نہ سنا اور نہ کسی تاریخی کتاب میں لکھا ہوا پایا کہ جو اپنی تمام نظر اور فکر میں سہو و خطا سے معصوم ہو ۔ پس بذریعہ قیاس استقرائی کے یہ صحیح اور سچا نتیجہ نکلتا ہے کہ وجود ایسے اشخاص کا کہ جنھوں نے صرف قانون قدرت میں فکر اور غور کرکے اور اپنے ذخیرہ کانشنس کو واقعات عالم سے مطابقت دے کر اپنی تحقیقات کو ایسے اعلیٰ پایہ صداقت پر پہنچا دیا ہو کہ جس میں غلطی کا نکلنا غیر ممکن ہو خود عادتاً غیر ممکن ہے اس لیے مقتضائے حکمت اور رحمت اور بندہ پروری اُس قادر مطلق کا یہی ہے کہ وقتاً فوقتاً جب مصلحت دیکھے ایسے لوگوں کو پیدا کرتا رہے کہ عقائد حقہ کے جاننے اور اخلاق صحیحہ کے معلوم کرنے میں خدا کی طرف سے الہام پاویں اور تفہیم و تعلیم کا ملکہ وہبی رکھیں تاکہ نفوس بشریہ کہ سچی ہدایت کے لیے پیدا کی گئی

ھیں اپنی سعادت مطلوبہ سے محروم نہ رھیں ۔

تیسری رائے اس دوسری رائے کی تردید میں ھے اور وہ یہ ھے کہ انسان نے بہت سی باتوں کی نسبت اپنی تحقیقات کے ذریعہ سے صداقتیں دریافت کی ھیں جس کا ثبوت ھر طرح پر موجود ھے ۔ کل معلومات پر جو انسان آج تک حاصل کر چکا ھے اور آئندہ حاصل کرے گا اُس کے حصول کا کل سامان ھر فرد بشر میں نیچر نے مہیا کر دیا ھے ۔[1] اب اس سامان کو انسان فرداً فرداً اور نیز بہئیت مجموعی جس قدر اپنی محنت اور جان فشانی سے روز بروز زیادہ سے زیادہ نفیس اور طاقت ور بنانے کے ساتھ ترقی کی صورت میں لاتا جاتا ھے اور جس قدر اُس کے مناسب استعمال کی تمیز پیدا کرتا جاتا ھے اُسی قدر وہ نیچر کی تحقیقات میں زیادہ سے زیادہ تر صحت کے ساتھ اپنی معلومات کے حصول میں کامیاب ھوتا جاتا ھے ۔

اس بیان سے ثابت ھے کہ اول تو انسان بعض صورتوں میں اپنے نیچری سامان کے مناسب استعمال سے پہلے ھی حق امر کو دریافت کر لیتا ھے ۔ دوم بشرط مناسب استعمال میں نہ لانے یا نہ لا سکنے کی اگر غلطی کھاتا ھے تو کوئی دوسرا جسے اُس کے ٹھیک استعمال کا موقع مل جاتا ھے وہ اُس غلطی کو رفع کر دیتا ھے ۔

ضرورت الہام و وحی کی جو دوسری رائے میں بیان ھوئی ھے وہ صحیح نہیں ھے ، جو ضرورت کہ نیچر کے نزدیک قابل تسلیم نہیں ھے اور اسے ھم اپنے وھم سے قائم کرکے نتیجہ نکالیں تو جس طرح وہ ضرورت فرضی قائم ھوئی ھے اُس کا نتیجہ بھی فرضی ھوگا اور اُس سے کوئی مطلب ثابت نہ ھوگا ۔ انسان اپنی دو آنکھوں سے آگے کی چیز دیکھتا ھے اور پیچھے سے اس کی ھلاکت کا جو سامان کیا گیا ھو اُس کو نہیں دیکھ سکتا جب وہ جہاز میں سوار ھوتا ھے اس کو

۱۔ ھر فرد بشر میں مہیا کر دیا ھے صحیح نہیں معلوم ھوتا ۔ (ایڈیٹر)

نہیں معلوم ہوتا کہ طوفان سمندر میں آنے والا ہے جس میں اس کا جہاز غرق ہو جائے گا ۔ پس جب خدا نے جو رحیم اور کریم اور حکیم ہے اس نے انسان کے سر کے پیچھے دو آنکھیں نہیں پیدا کیں اور طوفان سے بچنے کو کوئی بخ کا پیغام نہیں بھیجا تو عقائد حقہ اور اخلاق صحیحہ کے لیے ایسے پیغام بھیجنے کی کیوں ضرورت مانی جائے ۔[۱]

راقم ۔ نثار احمد

جواب

اخی ! جو تحریر کہ آپ نے میرے پاس بھیجی نہایت عمدہ ہے اور میں اس کے خیالات کی قدر کرتا ہوں ۔ مگر افسوس ہے کہ میرے خیالات اس کے مطابق نہیں ہیں جو میرا خیال وحی و الہام کی نسبت ہے میں لکھتا ہوں ۔

جس طرح کہ انسان میں اور قویٰ ہیں اسی طرح ملکہ وحی و الہام بھی اس میں ہے ۔ بعض انسان ایسے بھی ہیں جن میں کوئی قوت منجملہ قوائے انسانی کے بالکل معدوم ہوتی ہے مگر اوروں میں موجود ۔ یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں میں ایک ہی قوت متفاوت درجوں میں پائی جاتی ہے ۔ کسی میں بہت کم ہے کسی میں زیادہ کسی میں بہت زیادہ ۔ اسی طرح ملکہ الہام و وحی بھی بعض انسانوں میں معدوم ہوتا ہے بعض میں کم ہوتا ہے بعض میں زیادہ اور بعض میں بہت زیادہ ۔

یہ ملکہ ایک آلہ ہے انکشاف علوم و حقائق اشیاء کماھی ھی کا

۱۔ ایک دوست نے اس کو دیکھ کر کہا کہ اس لیے ضرورت مانی جائے کہ دنیا کی صعوبتیں چند روزہ ہیں اور معاد کی صعوبتیں دائمی ہیں اس لیے مقتضائے حکمت و رحمت تھی کہ دائمی صعوبتوں سے انسان کے بچانے کو نبی پیغام بھیجے ۔ (ایڈیٹر)

اور اس لیے اس کا تعلق کسی خاص علم یا کسی خاص شئے پر منحصر نہیں ہے بلکہ ہر ایک سے جداگانہ و مستقل تعلق رکھتا ہے اور بہ لحاظ اپنے تعلق کے اسی علم یا شئے کے ساتھ وہ ملکہ منسوب یا موسوم ہوتا ہے جیسے کہ ملکہ حکمت ، ملکہ طب ، ملکہ شاعری ، ملکہ حداوی ، ملکہ موسیقی ، ملکہ قاصی و علیٰ ھذا القیاس ۔

انسان جب کہ انسان کے نیچر پر غور کرتا ہے اور نفس کے حالات جانتا ہے اور اس کی وہ غور ایسے درجہ پر پہنچ جاتی ہے جس پر اطلاق ”من عرف نفسہ فقد عرف ربہ“ کا صادق آتا ہے اس وقت وہ چار حالتیں نفس انسانی پاتا ہے ۔ ایک وہ حالت ہے جو عموماً انسانوں کو لاحق ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ بچپن سے ایک طرح پر تربیت پاتے پاتے اور ایک قسم کی باتیں سنتے سنتے اور ایک ہی طور کے طریقے کو برتتے برتتے یا دفعۃً کسی پر اعتقاد آ جانے سے اور اس کی باتوں اور فعلوں کے اچھا ہونے پر یقین بٹھلا لینے سے یا سوسائٹی کے نامعلوم مگر نہایت قوی اثروں کے دباؤ سے ایک ایسا یقین یا ایسی کیفیت اس کے دل میں پیدا ہوتی ہے کہ اسی بات کو حقیقت اور سچ جانتا ہے اور اس کے برخلاف کو برخلاف ۔ اور اسی کیفیت کا نام کانشنس ہے جو تمدن و اخلاق سے زیادہ تر تعلق رکھتی ہے ۔ دوسری وہ حالت ہے کہ انسان کا کسی خاص علم و ہنر میں ترقی کرتے جانا اور اس کے تمام مالہ و ما علیہ کو اکتساب کرتے کرتے ایک اعلیٰ درجہ کی قابلیت اس میں پیدا کرنا جو اس علم و ہنر کے ملکہ سے تعبیر کی جاتی ہے اور جس سے اس شخص کی اس علم یا ہنر میں اعلیٰ درجہ کی قدرت مراد ہوتی ہے ۔ تیسری حالت یہ ہوتی ہے کہ جب وہ کسی علم و ہنر میں غور کرتا ہے

اور کسی مسئلہ کا حل کرنا یا کسی بات کی تحقیق کرنا یا کسی امر کی حقیقت دریافت کرنا یا کسی دو امروں میں سے صحیح کو غلط سے تمیز کرنا چاہتا ہے ۔ مگر وہ تمام اکتسابی قوتیں اُس کی اُس سے عاجز آ جاتی ھیں اور اُس کے حل و تنقیح کا رستہ نہیں بتلاتیں ، مگر دفعتاً اُس کے دل میں ایک بات آ جاتی ہے جس کو وہ نہیں جانتا کہ کہاں سے آئی اور کیوں کر آئی اور اس سے وہ تمام مطالب حل ہو جاتے ھیں ۔ بعضی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ بات پہلے دل میں پڑ جاتی ہے اور اس کی عمدگی اور اُس کی صحت کی دلیلیں بعد کو مثل نکتہ بعد الوقوع ذہن میں آتی ھیں اور اسی طرح پر کسی بات کے دل میں آنے کو وحی و الہام کہتے ھیں ۔ کچھ عجب نہیں کہ اس الہام کی جڑ وہی اکتسابی علوم ہوں مگر جب اُس کا دل میں پڑنا ایک ظاہری طور پر اُن اکتسابی علوم کا ذریعہ نہ تھا اس لیے وحی و الہام کی حد سے ہم اس کو خارج نہیں کرتے ۔

چوتھی حالت ہم انسان میں ایسی پاتے ھیں جس کی بناء اکتسابی علوم پر قائم نہیں ہو سکتی بلکہ اُس شخص کے نیچر پر قائم ہوتی ہے ۔ ایک جاہل شخص کو جو نہ علوم سے واقف ہے نہ عروض سے نہایت عمدہ شاعر پاتے ھیں ، بہت بڑا ادیب دیکھتے ھیں ۔ ان پڑھ اور بے علم لوگوں نے ایسے دقیق مسائل اخلاق کے بیان کیے ھیں جن کو حال کی ترقی یافتہ دنیا بھی تعجب سے دیکھتی ہے قدیم سے قدیم زمانہ میں بھی جب کہ روشنی علم کی اور علمی تحقیقاتوں کی ذرا بھی نہیں چمکی تھی یا بہت ھی تھوڑی چمکی تھی ایسے ایسے لوگ گذرے جن کو لوگوں نے خدا تک مانا ۔ صرف یہی نہیں ہے کہ ان کو ایسا مان لیا تھا بلکہ اُن کے اقوال اور اُن کے مسائل اور اُن کے اصول جو اس وقت دنیا کے

سامنے موجود ھیں اُن سے ثابت ھوتا ھے کہ جیسے وہ مانے گئے تھے (نعوذ باللہ) ویسے ھی ماننے کے لائق بھی تھے۔ اُس پرانی دنیا کے بت پرست، حیوان پرست، عجائب پرست، مصریوں کو دیکھا انھی میں سے بعض کے اقوال الٰہیات کے مسائل کے ایسے ملتے ھیں جن سے زیادہ عمدہ نہیں ھو سکتے۔ ھندوؤں کے ویدوں کے مصنفوں کے اُن اقوال کو دیکھو جہاں اُس جوتی سروپ نر نکار کی وحدانیت اور اُس کی صفات کو بیان کیا ھے۔ موسیٰ کا زمانہ بھی کچھ حال کا زمانہ نہیں ھے۔ اُس نے کس عمدگی سے اُس مخفی مگر علانیہ ھستی کو ان مختصر لفظوں میں کہ " میں وھی ھوں جو ھوں" بیان کیا ھے۔ سب سے بڑے اور پرانے ھادی ابراھیم کو دیکھو جس نے بغیر کسی تربیت کے اپنے منہ کو بتوں کی طرف سے موڑا اور خدا کی طرف پھیرا اور اپنی فطرت سے خدا کی فطرت سے خدا کو پہچانا۔ سب سے آخر محمد رسول اللہ صلعم کو دیکھو جس نے نہ لات کو مانا، نہ عزیٰ کو، نہ تعلیم و تربیت کا لفظ سیکھا، نہ سوسائٹی کے نہایت قوی اثر کو دیکھا اور دیکھا تو اُس وحدہ لا شریک کو دیکھا۔ پس اس طرح دل میں پڑنے والے بات کو ھم وحی اور الہام کہتے ھیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ وہ پڑتی نہیں بلکہ اچھلتی ھے مگر جب اُس کے اچھلنے کے اسباب ھم نہیں پاتے تو اس کو القاء کہتے ھیں۔

ان الہامی بزرگوں کی نسبت کہا جا سکتا ھے کہ جن باتوں کو اُن میں قرار دیا جاتا ھے اُن کے پیدا ھونے اور دل میں آنے یا دل میں پڑنے کے بھی کچھ اسباب تھے لیکن اگر وہ ھوں گے بھی تو ایسے خفیف ھوں گے جن کو مدار اُن عالی الہاموں کا قرار دینا ٹھیک نہیں ھو سکنے کا۔ مع ھذا ھم نے الہام کو خالی

نلی میں پانی بھرنا نہیں مانا بلکہ فوارہ کی طرح اس میں سے اچھلنا مانا ہے گو کہ اُس کے لیے کوئی خفیف تحریک ہوئی ہو ۔

ایسے بھی لوگ ہیں جنھوں نے اپنی حالت کو سوچا اور دوسروں کی حالت کو دیکھا اور ایک ایسا امر اُن کے دل میں پڑا جس سے انھوں نے تعلیمی اور تربیتی اور سوشیلی اثروں پر غلبہ پایا ۔ اُس دل میں پڑنے والی شے کو بھی ہم الہام اور وحی کہتے ہیں ۔ اگر وحی و الہام نہ تھا تو اور کیا تھا جس نے کالون اور لوتھر کے دل کو اُس پرانے راستے سے پھیرا اور ہمارے ہی زمانہ میں اُس قابل تعظیم و ادب شخص بابو کشیب چندر سین کے دل کو خدائے واحد کی طرف موڑا اور سوامی دیانند سر سوتی کے دل کو مورتی پوجن سے پھیرا ۔

وحی و الہام اُس ہمیشہ ہمیشہ ہست ہستی کا دائمی فیض ہے جو نہ منقطع ہوا ہے نہ منقطع ہوگا ۔ اگر وہ کسی زمانہ میں کسی سے ہم کلام ہوا ہے تو وہ اب بھی ہم کلام ہونے کو موجود ہے ۔ اگر کبھی اُس نے کسیؔ کو اپنا دیدار دکھایا ہے تو وہ اب بھی دکھانے کو حاضر ہے اگر وہ آگ کی صورت یا آدمی کی مورت بننا جانتا تھا تو اب بھی وہ جانتا ہے مگر وہ شخص چاہیے جس سے وہ ہم کلام ہو اور جس کو اپنا دیدار دکھائے ۔

عشق گر مردست مردے بر سرکار آورد
ورنہ چوں موسیٰ بسے آورد و بسیار آورد

خدا تو ایسا فیاض ہے کہ مکھی کے دل میں بھی وحی ڈالتا ہے ۔ پھر انسان کے دل میں وحی یا الہام ڈالنے سے اُس نے کبھی منہ نہیں موڑا ۔ مگر انسان کا دل کم سے کم مکھی کا سا تو ہونا چاہیے جس میں وہ آ سکے ۔

ہمارے اس مضمون کو کٹ ملا پڑھ کر سمجھیں گے کہ ہم

نے کفر بکا ہے اور ختم نبوت سے انکار کیا ہے مگر یہ ان کی نادانی ہے جو ختم نبوت کو بمعنی انقطاع فیض مبدء فیاض سمجھتے ہیں - ہم ختم نبوت کے قائل ہیں اور پھر چشمہ فیض رحمت فیاض کو جاری مانتے ہیں اور خدا سے انسان کے تعلق کو کبھی منقطع نہیں سمجھتے اور ہم کیا تمام اگلے پچھلے جو ہمہ اوست یا ہمہ از دست کے کہنے والے گذرے ہیں اس غیر منقطع ہونے والے تعلق کو دائم و قائم کہتے چلے آئے ہیں - ختم نبوت دوسری چیز ہے اور عدم انقطاع رحمت دوسری چیز -

اگر ملکہ وحی و الہام کو جن میں وہ ہو ایک قوت مثل دیگر قوائے انسانی کے تسلیم کی جائے - جیسے کہ میں نے تسلیم کی ہے تو ضرور ہے کہ وہ بھی مثل دیگر قوائے انسانی کے کسی میں ضعیف اور کسی میں قوی یا کسی میں ناقص اور کسی میں کامل ہوگی اور وہ صرف اتنا ہی کام دے گی جتنا کہ نیچر نے اس کو دیا ہے یا جتنے کی قابلیت نیچر نے اس میں رکھی ہے - فوارہ کا زور پانی کے جوش کی مناسبت سے ہوتا ہے - کسی کا پانی اس کے منہ ہی سے ابل کر رہ جاتا ہے - کسی کا اونچا اور کسی کا بہت اونچا ہو جاتا ہے اور کسی کا اس حد تک بلند ہوتا ہے جو حد کہ نیچر نے اس کے لیے مقرر کی ہے - پس ہر ایک وحی یا الہام کو ہم کامل یا بے نقص نہیں کہتے بلکہ صرف اسی کو کامل کہتے ہیں جس کو نیچر نے کامل کیا ہے -

وحی یا الہام ہمیشہ شخصی ہوتا ہے - شخصی الہام اور کتابی الہام دو جداگانہ چیزیں نہیں ہیں - یہ دوسری بات ہے کہ بطور اصطلاح کے ایک کو تاریخی الہام اس لحاظ سے کہ وہ کسی گذشتہ زمانہ میں ہوا تھا اور ایک کو شخصی الہام قرار دے لو - ورنہ دونوں کی حقیقت واحد ہے اور الہام وہی ایک

حقیقت رکھتا ہے خواہ وہ پہلے ہوا ہو یا اب ہو ، مگر دونوں اپنی حقیقت اور صداقت ثابت کرنے کے محتاج ہیں ۔

حقیقت ثابت کرنے کے تو اس لیے محتاج ہیں تاکہ جس کو وحی یا الہام کہا جاتا ہے کہیں وہ کانشنس تو نہیں جو تعلیمی و سوشیلی اور اعتقادی امور کا نتیجہ ہے اور جس کی صحت و عدم صحت یا صداقت و عدم صداقت اُس پر منحصر ہے جس کا وہ نتیجہ ہے ۔ یا وہ الہام وہ تو نہیں ہے جو اکتسابی علوم کا نتیجہ ہے کیوں کہ اس کی حقیقت بھی اُس شئے کی حیثیت سے جس کا وہ نتیجہ ہے مغایر نہیں قرار پانے کی ۔

اور صداقت ثابت کرنے کے اس لیے محتاج ہیں کہ کہیں وہ ایسے الہام تو نہیں ہیں جن کو نیچر نے کاملیت کے درجہ تک نہیں پہنچایا ۔ کیوں کہ صرف اُسی وحی و الہام میں غلطی نہیں ہو سکتی جس کو نیچر نے کاملیت کی حد تک پہنچایا ہے ۔

یہی بحث ہے جو تمام مذاهب نے کی اور تمام کتب الہامی کی صداقت یا عدم صداقت سے متعلق ہے ۔ ہر ایک مذہب والا اپنے مذہب کو ، اپنے مذہب کی کتاب کو ، اپنے معتقدفیہ کو سچا اور کامل بتاتا ہے اور اس کی تمام باتوں کا مخرج اُس سے قرار دیتا ہے جو صداقت محض ہے ۔ پس اگر اس کے لیے کوئی پیمانہ نہ ہو تو کسی کا یہ حق نہیں ہے کہ ایک کو راست اور دوسرے کو نا راست کہے ۔ نیچر کے کاموں پر غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ضرور اُس نے اُس کا بھی کوئی پیمانہ قرار دیا ہوگا اور اس لیے انسان کو اُسی کی تلاش سب سے مقدم ہے ۔

الہام یا کتاب الہامی کا پرنٹر خود اس کا دل ہے ۔ جس پر الہام ہوا اُسی کا دل اُس کے تمام اوراق کا مخزن ہے ۔ اُسی کا دل وہ شخص ہے جس سے اُس نے اعتباری طور پر اُس کی تصنیف کا حال

ظاہر کیا ہے ۔ پس اُس کے لیے ایسی بیرونی شہادت جیسے کہ میرے
اس آرٹیکل کے لیے حاصل ہونی ممکن ہے قانون قدرت کے برخلاف
ہے ۔ اندرونی شہادت بھی جس کا نام لوگوں نے اندرونی شہادت
رکھا ہے ایسی کتاب کے لیے ایسے ہی قانون قدرت کے برخلاف ہے
جیسے کہ بیرونی شہادت ۔ اُس کے مصنف کے خیالات نا معلوم ہیں ۔
پھر کیوں کر خیال کریں کہ اُس کتاب کے خیالات اُن خیالات کے
مماثل ہیں اُس کے مصنف کا طرز تحریر بھی نا معلوم ہے اور وہ
واقعات بھی نا معلوم ہیں جو صرف اُسی مصنف کو معلوم ہیں ۔
یہ الہامی کتاب ایسی شہادت سے ثابت ہوتی ہے جو ان دونوں قسم
کی شہادت سے بہت اعلیٰ درجہ پر غیر مشتبہ ہے اور وہ وہ شہادت
ہے جو ہر دم و ہر آن ہم تم ، آسمان و زمین ، درخت و پتھر ، دریا
و جنگل ، چرند و پرند ، سورج ، چاند ، ستار دے رہے ہیں ۔ خدا
کی کتاب کے لیے فانی شخصوں کی کتاب کی مانند فانی شہادت مت
ڈھونڈو ۔ اُس ازلی اور ابدی کے ازلی ابدی کلام ، ازلی ابدی
کتاب ازلی ابدی تحریر ، ازلی ابدی دستخط کے لیے ازلی ابدی ہی
شہادت ڈھونڈو ۔ اُس کی شہادت پہاڑوں پرکندہ ہے ، اُس کی شہادت
درختوں کے ورقوں پر لکھی ہے ۔ اُس شہادت پر تمام جانور چہچہا
رہے ہیں ، گھوڑے ہنہنا رہے ہیں ، شیر غرا رہے ہیں ، گدھے رینگ
رہے ہیں ، آدمی بول رہے ہیں اور دل تصدیق کر رہے ہیں ۔

جس کتاب کے لیے ایسی شہادت ہو وہ بلا شبہ خدا کی کتاب
ہے ۔ پھر اُس کی صداقت کے لیے اس بات کا ثبوت طلب کرنا کہ
وہ غلطی سے پاک ہے نادانی ہے ۔ نیچر غلطی سے پاک ہے اور اُس
نے اس کی شہادت دی ہے ۔ ایسی صداقتیں جو انسان کی عام قوتوں
کے ادراک سے باہر ہوں اگر اس میں پائی بھی جاویں تو انسان ان
کو کیوں کر صداقتیں کہہ سکے ۔ وہ تو اس کے ادراک سے باہر

ھیں ۔ یہ سوچنا کہ اُس کی صداقتوں پر کوئی انسان سبقت لے گیا ھے یا نہیں اس لیے ناکافی ھے کہ اگر یہ ثابت بھی ھو تو اس کا کیا ثبوت ھوگا کہ آئندہ بھی نہ لےجاوے گا پس نیچر کی شہادت اُس کی صداقت کو کافی ھے ۔

اس بات کو بھی نہ بھولنا چاھیے کہ ھم نےوحی و الہام کا تعلق خاص امر پر منحصر نہیں کیا ھے بلکہ ھر ایک امر سے جداگانہ اور مستقل تعلق قرار دیا ھے ۔ پس اس مقام پر جس وحی و الہام سے ھم کو بحث ھے وہ وہ ھے جو روح کی تربیت اور اخلاق تعلیم اور انسان کی انسانیت سے علاقہ رکھتا ھے اور جس کو مذھب سے تعبیر کرتے ھیں ۔ پس اگر موسیٰ کو کوئی ٹرگنامیٹری کا قاعدہ نہ آتا ھو اور اُس نے اُس کے بیان میں غلطی کی ھو تو اس کی نبوت و صاحب وحی و الہام ھونے میں نقصان نہیں آتا کیوں کہ وہ ٹرگنامیٹری یا استرانمی کا ماسٹر نہیں تھا ۔ وہ اُن امور میں تو ایسا نا واقف تھا کہ ریڈ سی کے کنارہ سے کنعان تک کا جغرافیہ بھی نہیں جانتا تھا اور یہی اُس کا فخر اور یہی دلیل اُس کی نبی اولوالعزم ھونے کی تھی ۔ یہ مسئلہ اس زمانہ کے علوم کی روشنی نے نہیں سکھایا بلکہ تیرہ سو برس گذرے جب ھمارے پیشوا نے ھم کو سمجھایا کہ "ما اٰتاکم من امر دینکم فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا وما امرتکم برائی فانا بشر مثلکم ۔"

بے شک انسان نے اپنی عام قوتوں کی مدد سے بہت کچھ صداقتیں مختلف علوم و فنون میں حاصل کی ھیں اور حاصل کرتا رھے گا اور انھی قوتوں کی مدد سے کتب مقدس کی چند سیدھی سادھی صداقتوں کو بھی منکشف کیا ھے مگر انھوں نے ھی کیا ھے جن میں اُس کے انکشاف کی قوت تھی ۔ میں اُس کو نہیں تسلیم کر سکتا کہ ایسا کرنے میں اُس کو نہ کسی خدا کی اور نہ فرشتہ کی احتیاج

ہے ۔ کیوں کہ اُس کو اسی فرشتہ کی حاجت ہے جس کا دوسرا نام
قویٰ ہے اور اُسی خدا کی حاجت ہے جس نے اُس کو اُن قویٰ پر
پیدا کیا ہے یا ان قویٰ کو اُس کے لیے بنایا ہے ۔

جب یہ عام خیال کہ وحی و الہام اوپر سے آتا ہے نکال دیا
جائے اور یہ سمجھا جائے کہ وہ آتا نہیں بلکہ جاتا ہے اور پھر
پلٹ کر پڑتا ہے اور خاص خاص علوم اور انکشاف سے علاقہ رکھتا
ہے تو کتب الہامی کی نسبت بھی خیال صاف ہو جاتا ہے ۔ کتب
الہامی اخلاق و روحانی تربیت سے علاقہ رکھتی ہیں ۔ پھر بالفرض
اگر کسی الہامی کتاب میں اقلیدس اور جر ثقیل کے دلائل یا
علم ہیئت کے مسائل کے بیان میں غلطی ہو تو کیوں وہ غلط مانی
جائے کیوں کہ وہ الہام اُس سے متعلق نہیں ۔ یہی سبب ہے کہ
سچی کتب الہامی نے اُن امور کی جو دیگر علوم سے علاقہ رکھتے
تھے کچھ بحث نہیں کی ہے ۔ بلکہ اُن امور کے متعلق جو عامیانہ
خیال عام لوگوں کے تھے اُن کو اُسی طرح چھوڑ کر اُن کی اخلاق
تعلیم کو اختیار کیا ہے ۔ مگر لوگوں نے نا سمجھی سے اُن کو
حقائق محققہ قرار دیا ہے اور جو لفظ کہ اصلی حقیقت پر اشارہ کرتے
تھے یا دوسرے معنی بھی رکھتے تھے اُن کو خواہ نخواہ اُن ہی عامیانہ
خیال کی طرف رجوع کیا ہے ۔ ہاں اگر وہاں روحانی تعلیم و تربیت میں
کچھ غلطی ہو اور نیچر اُس کے غلط ہونے کی شہادت دے نہ کوئی
فانی انسان تو البتہ ہم اس کتاب کو جھوٹا یا ناقص الہام قرار دیں گے ۔

بلا شبہ اس زمانہ میں بہت سی کتابیں ہیں جو کتب الہامی
کے لقب سے مشہور ہیں اور اُن میں غلطیاں بھی موجود ہیں مگر
جس قدر کہ اُن میں صداقت ہے اُس کے نہ ماننے کے لیے کوئی وجہ
نہیں ہے ۔ صداقت فی نفسہٖ صداقت ہے خواہ اُس کو سچے ہاتھوں
نے لکھا ہو یا دوسروں نے ۔ وید میں غلطیاں ہیں خواہ وہ پیچھے
سے ملائی ہوں یا پہلے سے ہوں مگر وہاں بہت سی صداقتیں بھی ہیں

اور ہمارا کام اُن صداقتوں کو تسلیم کرنا ہے ۔

یہ بات بالکل ٹھیک ہے کہ کسی کتاب کے الہامی مان لینے سے بھی مشکلات رفع نہیں ہو سکتیں ۔ کیوں کہ اُس کتاب کی ہر ایک آیت کے متعدد معنی ہو سکتے ہیں اور اس بات کے قرار دینے کو کہ کون سے معنی اصلی ہیں ایک ایسے مفسر کی ضرورت پیش آتی ہے جو خود الہامی اور انفیلیبل یعنی معصوم یا محفوظ من الخطاء ہو ۔ کیتھولک لوگوں نے اس ضرورت کو تسلیم کیا ہے اور وہ پوپ کو معصوم یا محفوظ من الخطاء تسلیم کرتے ہیں اور انجیل کے جو وہ معنی کہتا ہے وہی صحیح مانے جاتے ہیں مگر اس میں بھی مشکل آ جاتی ہے ۔ جب کہ کسی پوپ نے ایک آیت کے معنی کچھ کہے ہوں اور دوسرے نے کچھ ۔ شیعہ مذہب کا مسئلہ کہ ایک مجتہد زندہ موجود ہونا چاہیے اس مشکل کو کسی قدر رفع کرتا ہے ۔ اہل سنت و جماعت نے بھی کسی قدر اس کی پیروی کی ہے کہ ائمہ مجتہدین کو واجب الاتباع مانا ہے ۔ مگر قرآن مجید تو اس کے نہایت برخلاف ہے اور عیسائیوں کو پوپ کا عہدہ قائم کرنے پر الزام دیا ہے جہاں فرمایا ہے ''ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون اللہ اتخذوا احبارھم و رھبانھم اربابا من دون اللہ'' با ایں ہمہ دو باتوں میں سے کسی ایک کے اختیار کیے بغیر چارہ نہیں ہے ۔ یا کوئی الہامی مفسر مانا جائے یا تفسیر کی صحت کا کوئی پیمانہ قرار دیا جائے ۔ میں تو وہی پیمانہ قرار دیتا ہوں جو وحی و الہام کی صحت کا پیمانہ ہے یعنی نیچر اس کی صداقت پر شہادت دے بشرطیکہ اُس الہامی کتاب کے الفاظ اور اُس کا محاورہ اور الفاظ کے استعمال کا طریقہ بھی اُس تفسیر کے مساعد ہو ۔ اس پر بھی بحث منقطع نہیں ہوتی اور یہ سوال ہوتا ہے کہ نیچر کی صداقت کیا ہے ۔

کوئی کسی امر کو اور کوئی کسی امر کو نیچر کی صداقت قرار دیتا ہے جس میں سے ایک صحیح اور ایک غلط ہوگی ۔ مگر یہ بحث زیادہ دیر نہیں پکڑتی کیوں کہ خود نیچر اس غلطی کو رفع کر دیتا ہے اور دل اس کی تصدیق کرتے ہیں ۔ آپ کا یہ خیال کہ تمام کتب الہامیہ عرصہ دراز تک لوگوں کی زبان پر رہیں ۔ پھر اور لوگوں نے اُن کو زبانی یاد رکھا اور آخرکار لکھنے والوں نے لکھا اور یہ یاد رکھنے والے اور لکھنے والی الہامی نہ تھے شاید صحیح ہو مگر قرآن مجید کی نسبت صحیح نہیں ہے اس لیے کہ بغیر شک کے ثابت ہے کہ قرآن مجید کا جب الہام ہوا تب ہی ملہم کی زبان سے نکلا اور تب ہی لکھنے والوں کے ہاتھ سے لکھا گیا ۔ جو آج تک ہمارے ہاتھ میں ہے ۔ یہاں تک کہ رسم خط میں بھی تبدیلی نہیں کی گئی ۔

میں تو اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ انسان اپنی نیچری قوتوں کے مناسب استعمال سے حق بات دریافت کر لیتا ہے اور اگر اُس نے اس کے استعمال میں غلطی کی ہو تو دوسرا شخص جس نے استعمال میں غلطی نہ کی ہو اُس غلطی کو رفع کر دیتا ہے کیوں کہ میں ملکہ نبوت و الہام کو بھی ایک قوت انسان کے قویٰ میں سے سمجھتا ہوں ۔ مگر جیسا کہ میں نے پہلے بیان کیا ہر ایک انسان میں اس ملکہ کا ہونا ضروری نہیں ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ بعض انسانوں میں ایک امر کا ملکہ ہے اور بعض میں نہیں ہوتا ۔ مگر جو قوت کہ نیچر نے دی ہے اُس کا بے محل استعمال ہو سکتا ہے مگر استعمال میں غلطی نہیں ہو سکتی ۔ آپ نے جس امر کو استعمال کی غلطی سے تعبیر کیا ہے اگر اس کو با لفاظ ناقص اور کامل ہونے قوت کے تعبیر فرماتے تو میرے خیال کے بالکل مطابق ہوتا ۔

الہام کی ضرورت پر جو بحث لکھی ہے افسوس ہے کہ میں اُس سے متفق نہیں ہوں آپ کی تحریر نہایت عمدہ ہے اور خدا کے رحم اور انسان کے ساتھ اُس کی ہم دردی کا نہایت پُر اثر خیال انسان کے دل پر اس تحریر سے پیدا ہوتا ہے - میرا اور آپ کا مطلب کچھ مغائر نہیں ہے - صرف طرز بیان یا طریقہ استدلال میں تفاوت ہے - ہم دیکھتے ہیں کہ جو کچھ خدا نے پیدا کیا ہے اُسی کے لیے وہ سب چیزیں بھی پیدا کی ہیں جو اس کے لیے ضروری یا مناسب ہیں اور اُن کے استعمال سے جو نتیجہ پیدا ہو وہ بھی ایک لازمی نتیجہ ہے - پتھر کے مناسب حال جو چیزیں تھیں وہ اس کے لیے ہیں - درخت کے لیے ، پرند کے لیے غرض کہ تمام مخلوقات کے لیے جو چیز مناسب حال تھی سب موجود ہے - انسان ایک اس قسم کی مخلوق ہے جس کے مناسب حال بہت سی چیزیں درکار تھیں اور اُن سب کو خدا نے (یا جس کو اُس کا خالق کہو) مہیا و موجود کیا ہے - اُنھی میں سے صداقت کا پانا بھی انسان کے مناسب حال تھا - اُس کو بھی خدا نے ایسے لوگوں کے ذریعہ سے جو صاحب وحی و الہام کہلاتے ہیں پورا کیا ہے - جن جن علوم اور جن حقائق اشیاء کی صداقت دریافت کرنے کا جس میں کامل ملکہ ہے وہ اُسی کا پیغمبر ہے - مگر یہ لفظ خاص ہوگیا ہے اور صرف اخلاق و روحانی علم کی صداقت دریافت کرنے والے شخص کو جس میں اُس کی صداقت دریافت کرنے کا کامل ملکہ ہو جو وحی و الہام سے تعبیر کیا جاتا ہے نبی یا پیغمبر کہتے ہیں - یہودی نبی کا لفظ ایسے شخص کی نسبت اطلاق کرتے تھے جو آئندہ کے واقعات کی پشین گوئی کرتا تھا مگر اسلام میں کبھی یہ لفظ ان معنوں میں استعمال نہیں ہوا بلکہ نبی و پیغمبر مرادف لفظ سمجھے گئے ہیں اور معاد کے حالات بتانے کے سبب اُن پر نبی کا اطلاق ہوا ہے -

خدا ہر چیز کے ساتھ درخت ہو یا انسان ہمیشہ سے ہے ، کبھی اس سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اگر خدا چاہے کہ میں اپنی مخلوق سے جدا ہو جاؤں تو بھی جدا نہیں ہو سکتا ۔ مگر آپ کی اخیر تحریر جو روح کی ترقی کی نسبت ہے میری سمجھ میں نہیں آئی ۔ آپ نے اس کی ترقی چار قوتوں یعنی قوت ادراک یا عقل و فہم ، قوت حب ، قوت کانشنس ، قوت ایمان کی ترقی قرار دی ہے ۔ قوت تعقل کی ترقی صداقتوں کی معلومات پر ٹھہرائی ہے ۔ مگر کیا ایسے شخص کی روح کو جو جاہل ہے اور جس کو صداقتوں کی معلومات نہیں ہے ترقی نہیں ہو سکتی اگر یہی ہو تو کروڑ در کروڑ مخلوق خدا کی رحمت سے خارج رہ جائے گی ۔ قوت حب جس سے اپنے ہم جنس کے پیار اور خدمت گزاری سے مراد لی ہے ایک اضافی شے ہے کبھی وہ محبت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جیسے کہ ماں اپنے بیٹے سے کرتی ہے اور کبھی وہ نہایت غضب اور بے رحمی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جب کہ جج قاتل کے قتل اور مجرم کی سزا کا حکم دیتا ہے اور کبھی وہ نہایت بد اخلاق اور بے ایمانی ہو جاتی ہے جب کہ محبت یا رحم کے سبب مجرم کو سزا سے بچانے کے لیے کام میں لائی جاتی ہے ۔ پس جو شے کہ ایک حالت پر قائم نہیں ہے وہ روحانی ترقی کا کیوں کر ذریعہ ہو سکتی ہے ۔ کانشنس کو جو خود کچھ مستقل چیز نہیں ہے بلکہ نتیجہ دوسری چیزوں کا ہے اور اُس کا اچھا یا برا ہونا اُن چیزوں کے اچھے یا برے ہونے پر منحصر ہے جس کا وہ نتیجہ ہے کس طرح ترقی روح کا ذریعہ مانا جا سکتا ہے ۔ ہاں بلا شبہ قوت ایمانی ترقی روحانی کا ذریعہ ہے ۔ خدا کی محبت اُس کی اطاعت کا ذوق دل میں پیدا کرتی ہے اور انسان اپنے قویٰ کو اُن کاموں میں لانے کی کوشش کرتا ہے جن کے لیے وہ پیدا کیے گئے ہیں

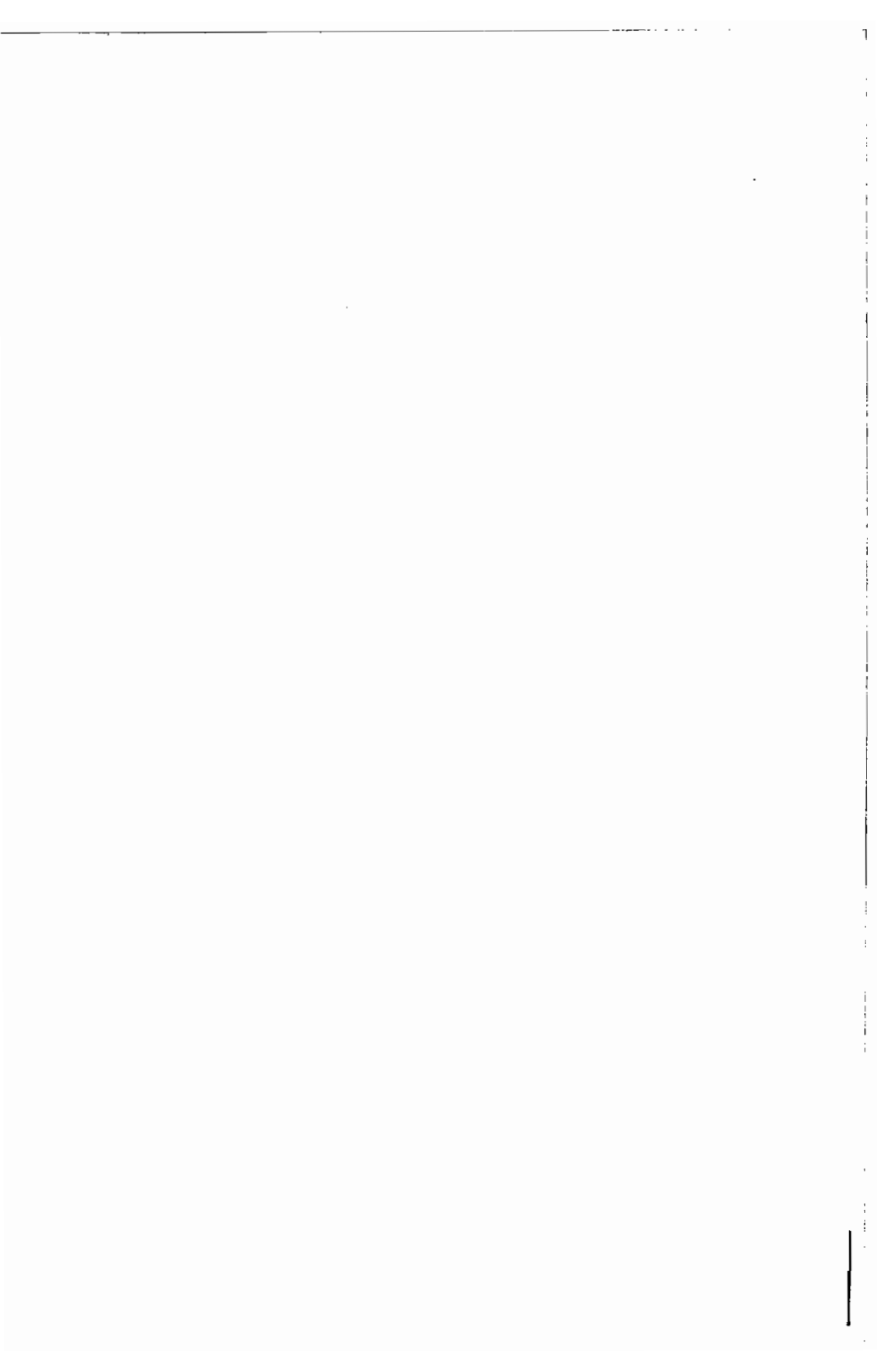
اور قویٰ کے اُس طرح پر کام میں لانے سے۔ روح کو ترقی ہوتی ہے مگر ترک و تجرید اور زھد جس کو جوگ یا رھبانیت کہتے ھیں روح کو ترقی نہیں دے سکتے کیوں کہ اُس میں قوتوں کا کام میں لانا نہیں ہوتا بلکہ اُن کا معطل کر دینا ہوتا ہے و السلام۔

راقم

سید احمد

---

(۳)

تُرکوں کے متعلق مضامین

ترک

(تہذیب الاخلاق بابت ۱۵ جمادی الثانی ۱۲۸۸ھ)

اسلام کا نتیجہ نیک چلن ہونا ہے اگر ہم دیکھیں کہ کسی ملک کے مسلمانوں میں نیک چلنی نہیں ہے تو ہم کو یقین کرنا چاہیے کہ اسلام صرف اُن کے منہ ہی منہ میں ہے حلق کے نیچے ذرا بھی نہیں اُترا گو اُنھوں نے اپنے تئیں کیسا ہی جبہ اور عمامہ سے مقدس بنایا ہو اور نمازیں پڑھ پڑھ کر اور تسبیحیں ہلا ہلا کر قدوس جتایا ہو۔

اسلام جس طرح کہ اخلاق اور روحانی نیکیاں تعلیم کرتا ہے۔ نہیں نہیں جس طرح کہ اخلاق اور روحانی نیکیوں کو دل میں بٹھا دیتا ہے اُسی طرح تمدن اور حسن معاشرت کی جو نیکیاں ہیں اُن کو بھی اپنے پیروؤں کے برتاؤ میں ایسا ملا جلا دیتا ہے کہ کسی طرح اُس سے الگ نہیں ہو سکتیں اور بطور فطرتی عادتوں کے دکھائی دیتی ہیں اور طبیعت ثانی ہونے سے بھی بڑھ کر اصلی طبیعت ہو جاتی ہیں۔

اخلاق اور روحانی نتیجہ اُس کا خدا ہی کو ماننا اور اُسی پر بھروسا رکھنا اور ہر حال میں اُس کی مرضی پر شاکر رہنا اور تمام مصیبتوں پر نیک دلی سے صبر کرنا ہوتا ہے اور تمدنی نتیجہ اُس کا اپنے ہم جنسوں سے محبت کرنا اور ہر ایک کے ساتھ نیکی اور سچائی اور پوری پوری صداقت سے پیش آنا ہوتا ہے۔ رحم دلی اور صدق مقال یعنی ہر بات میں سچ بولنا اسلام کا تائیل یعنی لقب ہے۔

دغا و فریب سے جِتنا اُس کی ڈگری یعنی اُس کا منصب ہے ۔ اب دیکھو کہ ھندوستان کے مسلمانوں میں کتنے ھیں جن کا ایسا برتاؤ ہے ۔

افسوس کہ ھم نے اپنی بد چلنی سے اسلام کو کیسا داغ لگایا ہے ۔ شہادت زُور گویا مفلس مسلمانوں کا پیشہ ھو گیا ہے ۔ ھندوستان کی عدالتوں میں جس وقت ھندو گواہ آتے ھیں تو منصف جج کو گو وہ مسلمان ھی کیوں نہ ھو اس بات پر غور کرنی پڑتی ہے کہ آیا اُس کی شہادت سچ ہے یا نہیں مگر جس وقت مسلمان گواہ آیا اور اُس نے اپنا نام بتایا اور جج کو ظن غالب اُس کے جھوٹے ھونے کا ھو گیا جب تک کہ کسی اور قرینہ سے اُس کے سچے ھونے کا گمان نہ ھو ۔ مسلمان سودا بیچنے والے بہ نسبت اور قوموں کے بہت زیادہ جھوٹ بولتے ھیں اور فریب کرتے ھیں کسی چیز کی اصلی قیمت ھرگز نہ کہیں گے اور ھمیشہ اس بات پر قصد رہے گا کہ مشتری سے جہاں تک ممکن ھو زیادہ قیمت لی جاوے ۔

جب کہ ھم کسی قوم کے سوداگروں اور خوردہ فروشوں میں یہ بات دیکھتے ھیں کہ تمام اشیاء کی ایک قیمت خاص معین ہے وھی کہتے ھیں اور وھی لیتے ھیں تو ھم کو مسلمانوں کی خراب عادت یعنی جھوٹ قیمت کہنے اور پھر چکاتے چکاتے نصف سے بھی بعض اوقات کم پر بیچنے سے کیوں نہ رنج ھو اور ھم کیوں کر نہ اس بات کا خیال کریں کہ اسلام نے کچھ بھی اُن کے دلوں پر اثر نہیں کیا ہے ۔

اگر تمام دنیا کے مسلمان ایسے ھی ھوتے تو بڑی مشکل پیش آتی اس لیے کہ خود اسلام کی نسبت بہت کچھ شبہ پڑتا مگر نہایت خوشی کی بات ہے کہ اور ملک کے مسلمانوں کا حال دیکھ کر یقین آتا ہے کہ اسلام بلا شبہ روحانی اور اخلاقی اور تمدنی نیکیاں بخشنے والا ہے ۔

مسٹر جان ریشن موربل صاحب نے ٹرکی کے حالات میں ایک تاریخ لکھی ہے اس میں انھوں نے جو کچھ حال ترکوں کا لکھا ہے اُس کا انتخاب اس مقام پر لکھتے ہیں تاکہ ہندوستان کے مسلمان اُس کو دیکھ کر عبرت اور غیرت پکڑیں۔

وہ لکھتے ہیں کہ ”جس کسی نے ترکوں کے چال چلن کا حال لکھا ہے اُس نے ماں اور لڑکوں کی محبت کا ضرور ذکر کیا ہے۔ ماں کی شفقت اور لڑکوں کا ادب یہ دونوں باتیں طرفین کی طرف سے نہایت مستحکم اور لازوال ہوتی ہیں اسی کے ذریعے سے عورتوں کو وہ خوشی حاصل ہوتی ہے جو فرنگستان میں نہیں ہے۔ عورت کو خانہ داری میں بالکل اختیار ہوتا ہے۔ ہم لوگوں میں (یعنی اہل فرنگ میں) اگر عورت تمام عمر اُس کے حاصل کرنے کی کوشش و محنت کرے تو بھی وہ اختیار اُس کو حاصل نہیں ہوسکتا۔

وہ کہتے ہیں کہ ”کثرت ازدواج ترکوں میں اس قدر زیادہ اور ایسی عام بلا نہیں ہے جیسا کہ لوگ عموماً تصور کرتے ہیں۔“

اُن کا قول ہے کہ ”اسلام عورتوں کی طرف نہایت رحم دل ہے۔ قرآن میں صاف لکھا ہے کہ جو کوئی نیک کام کرتا ہے اور خدا پر یقین رکھتا ہے مرد ہو یا عورت بہشت میں جاوے گا۔“

وہ لکھتے ہیں کہ ”مس پارڈہ جو ۱۸۳۸ء میں ٹرکی میں تھیں اور وہ ترکوں کے زنانہ میں جایا کرتی تھیں ترکوں کے گھر کے چال چلن سے نہایت خوش تھیں اور ترکوں کی عورتوں کی نیکی اور پارسائی کی تصدیق کرتی ہیں۔“

مسٹر سی ہوایٹ صاحب بیان کرتے ہیں کہ قسطنطنیہ میں امیروں کی عورتیں اپنے وقت کو اُسی طرح پر صرف کرتی ہیں جیسا کہ اور دارالریاست کی عورتیں۔ فرق یہ ہے کہ اُن کے خاندان میں اتفاق زیادہ ہوتا ہے۔ لڑکے اپنے والدین کا ادب زیادہ کرتے

ہیں اور بی بی شوہر کی زیادہ مطیع ہوتی ہے ۔ عورتوں کا دل اور اصول چلن کا نہایت کم خراب ہوتا ہے ۔ ایک سے زیادہ عورتوں سے شادی کرنے کا برا دستور جاری نہیں ہے اور نہ یہ کوئی قاعدہ کی بات ہے بلکہ ایسی حالت مستثنٰی ہے ۔ رزیل اور اوسط درجہ کے لوگوں میں بھی شاذ و نادر ایسے لوگ ملیں گے جنھوں نے دو عورتوں سے شادی کی ہو ۔ نہایت درجہ کے امیر لوگوں میں بھی یہ دستور مستثنٰی ہے ۔

مسٹر جان کارنی صاحب کیمبرج والے یہ فرماتے ہیں کہ " ترکوں کی عجیب ایمان داری کا کچھ ذکر کرنا عین انصاف ہے ۔ جب کہ میں گلیٹیا میں وارد ہوا تو میرا اسباب ایک مزدور نے اٹھا لیا اور ہم آگے بڑھے ۔ جب ہم ایسی جگہ پہنچے جہاں لوگوں کی بہت کثرت تھی تو وہ مزدور میری نظر سے غائب ہوگیا اور ہم لوگ ایک قہوہ خانہ میں گئے ۔ میں نے یہ خیال کیا کہ وہ مزدور میرا اسباب لے کر بھاگ گیا مگر سیوڈن کا رہنے والا کپتان جہاز کا جو پہلے بھی اس بندر میں آیا تھا کہنے لگا کہ ایسے کام کرنا یہاں کوئی جانتا بھی نہیں ۔ تھوڑے عرصہ میں ہم کیا دیکھتے ہیں کہ وہ غریب مزدور اسی راہ سے پھرا چلا آتا ہے اور گھبرایا ہوا ہر چہار طرف دیکھتا آتا ہے ۔ بازاروں میں اکثر دوکان دار اپنی دوکان اور اسباب کو کھلا ہوا چھوڑ کر چلے جاتے ہیں اور کچھ اندیشہ نہیں ہوتا ۔ دین لین میں کوئی شاذ و نادر فریب دینے کی کوشش کرتا ہے ۔ ٹرکی یعنی روم کی سلطنت کے مختلف حصوں میں میں نے سفر کیا اور اثنائے سفر میں غریبوں کے جھونپڑوں اور امیروں کے مکانوں میں رہا مگر کبھی ایک خر مہرہ کا بھی میرا نقصان نہیں ہوا ۔

یونانیوں نے جب کہ ترپولٹ زا مقام کی ٹرکی عورتوں پر ظلم

کیا ۔ امیروں کی عورتوں کو رزیل قوم کی عورتوں میں ملا دیا ۔ اُن کے مرد رشتہ دار ذبح کر ڈالے تاھم جس صبر و قناعت کے ساتھ اُن عورتوں نے اُس تکلیف کو گوارا کیا نہایت قابل تعریف کے ھے ۔ خدا کی شکایات یا بیفائدہ افسوس کبھی اُن کی زبان سے نہیں نکلا ۔ وہ یہی کہتی تھیں کہ خدا کی یہی مرضی ھے اور سب تکلیفوں کو نہایت صبر و شکر سے گوارا کرتی تھیں ۔ ترک مرد بھی رنج و تکلیف کو نہایت صبر سے برداشت کرتے ھیں ۔ مگر ترک عورتیں تو گویا رنج و محنت کی برداشت کی روحیں ھیں ۔"

اس مقام پر ھم کو کچھ ھندوستان کے شریف خاندانوں کی عورتوں کا بھی حال لکھنا مناسب ھے بلاشبہ ھماری خوش قسمتی ھے کہ مسلمان شریف خاندانوں کی عورتیں جیسی نیک اور ایمان دار اور خدا پر شاکر اور رنج و مصیبت میں صابر ھیں شاید تمام دنیا کی عورتوں سے سبقت رکھتی ھیں ۔ خدا کی عبادت اور دل کی نیکی اور بے انتہا رحم دلی ۔ والدین کا ادب ، شوھر کی محبت اور اطاعت ، تمام رشتہ مندوں کی اُلفت اور رنج و راحت میں اُن کے ساتھ شرکت ۔ اولاد کی پرورش ، خانہ داری کا انتظام جس دلی نیکی اور خالص ایمان داری سے وہ کرتی ھیں بیان سے باھر ھے ۔ نہایت خوشی میں بھی وہ خدا ھی کو پکارتی ھیں کہ او خدا تیرا شکر ھے کہ تو نے ھم کو یہ خوشی دی اور نہایت مصیبت میں بھی وہ خدا ھی کو پکارتی ھیں ۔ اُن کی زبان پر یہ ایک مثل ھے کہ مصیبت کے وقت بھی خدا ھی کو نہ پکاریں تو کیا کریں ۔ دیکھو بچے کو ماں ھی مارتی ھے پر بچہ ماں ھی ماں پکارتا ھے ۔ جو جو مصیبتیں ھماری یاد میں ھندوستان کی مسلمان عورتوں پر اتفاقات زمانہ سے پڑیں اور جس صبر و شکر و قناعت اور استقلال اور خدا پر بھروسہ رکھنے میں اُنھوں نے اُس کو سہا حقیقت میں دنیا کی عجائبات میں سے ھے ۔

ہماری رائے میں اسلام کی عزت جس قدر کہ ہندوستان میں رکھی ہے صرف مسلمان عورتوں نے رکھی ہے اور جب اُس کے ساتھ کافر مسلمان مردوں کا چال چلن جو اُن کے ساتھ ہے خیال کیا جاوے تو عورتوں کی نیکی ایسے درجہ پر پہنچ جاتی ہے جو حد بیان سے خارج ہے ۔

ہماری رائے یہ ہے کہ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ صرف زبان سے مسلمان کہنے اور ٹخنوں سے اونچا پاجامہ اور بیچ کے گریبان کا کرتا اور گول عمامہ پہننے اور صرف نماز پڑھ کر دل خوش کر لینے اور صرف دن بھر کا فاقہ کر کر شام کو لذیذ چیزوں اور نفیس شربتوں سے افطار کرنے ہی کو اسلام نہ سمجھیں ۔ بلکہ اُس کے ساتھ اُن تمام نیکیوں پر بھی خیال کریں جو اسلام کے نتیجے ہیں اور جب تک کہ انسان کے افعال اور خواہش اور معاملات اور اخلاق اور تمدن اور معاشرت میں اُن کا ظہور نہیں ہوتا اُس وقت تک ہرگز یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ اسلام نے اُن میں کچھ اثر کیا ہے ؎

گر مسلمانی همین است که واعظ دارد
وائے گر پس امروز بود فردائے

یونانی اور ترک

(آخری مضامین سرسید صفحہ ۹۴)

یونانیوں پر ٹرکی کی فتح کی خوشی میں مسلمانوں نے حد اعتدال سے باہر قدم رکھا ہے ترکوں کی اس فتح کو اسلام کی فتح سے پکارتے ہیں ۔ ہماری دانست میں ایسے امور میں اسلام کو شامل کرنا اور اسلام اسلام پکارنا ، نہایت نا سمجھی کی بات ہے ۔ اسلام کی فتح آج نہیں ہوئی ۔ بلکہ اس دن ہوئی ۔ جب کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ہزاروں کافروں اور مشرکوں اور بت پرستوں میں کھڑے ہو کر فرمایا ۔ لا الہ الا اللہ ۔ کافر کہتے ہی رہے ۔ ''اجعل الالہۃ الٰہا واحدا ان ھذا لشی عجاب'' یعنی کیا اس نے بہت سے خداؤں کے بدلے ایک ہی خدا ٹھہرایا ہے ۔ یہ تو ایک عجیب بات ہے ۔ مگر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم یہی فرماتے رہے لا الہ الا اللہ ۔ خدا نے بھی یہی کہا ان اعبدونی ھذا صراط مستقیم یعنی میری ہی عبادت کرو یہی سیدھا راستہ ہے پس کسی مسلمان بادشاہ کی فتح یابی کو اسلام کی فتح ۔ اسلام کی فتح سے پکارنا اسلام کی قدر و منزلت کو نہ سمجھنا ہے ۔ فتح اور شکست خدا کی دین ہے ۔ جس کو چاہے دے ۔ خود خدا فرماتا ہے و تلک الایام نداولہا بین الناس ۔ یعنی ہم ان دنوں کو لوگوں میں ادلتے بدلتے رہتے ہیں ۔ کبھی مسلمانوں کی غیر مذہب والوں پر فتح ہوتی ہے کبھی غیر مذہب والوں کی مسلمانوں پر ۔ جب کہ ترکوں نے

انگریزوں اور فرانسیسیوں کی مدد سے رومیوں پر فتح پائی تھی ۔ تو ہم اس فتح کو کس نام سے پکاریں اور جب ترکوں کی روسیوں سے شکست ہوئی ۔ تو کیا ہم اس شکست کو اسلام کی شکست سے (نعوذ باللہ) موسوم کریں ۔ حاشا وکلا ہمارا مقصد یہ ہے ۔ کہ ایسی چیزوں کے ساتھ جو دنیاوی امور اور دنیاوی اسباب پر منحصر ہیں ۔ کبھی ادھر ہوتے ہیں ۔ کبھی آدھر ۔ اسلام کے معزز نام کو جس نے اصلی فتح پائی ہے اور جو ہمیشہ فتح مند رہے گا ۔ شامل کرنا کمال نا سمجھی کی بات ہے ۔ ہم کو خوش ہونا چاہیے ۔ کہ ایک مسلمان مملطنت اس جنگ میں فتح یاب ہوئی اور برباد نہیں ہوئی ۔ لیکن اس کو ایک اسلامی لباس پہنانا اور اسلام کی فتح اسلام کی فتح پکارنا ۔ اگر حد سے باہر قدم رکھنا نہیں ہے تو اور کیا ہے اور یہ فتح ایسی کون سی فتح ہے ۔ جس پر اتنا شور غل مچایا جاوے ۔ ہر شخص جانتا تھا ۔ کہ ترکوں کے آگے یونانیوں کی کچھ حقیقت نہیں ہے ۔ اگر وہ مقابلہ کریں گے ۔ تو جس طرح ایک باز چڑیا کو مار لیتا ہے ۔ اسی طرح ترک یونانیوں کو مار لیں گے ۔ اندیشہ اگر تھا ۔ تو یہ تھا ۔ کہ یونانیوں کو ترکوں سے مقابلہ کرنے کی جرأت کیوں ہوئی اور اس لیے خیال کیا جاتا تھا ۔ کہ در پردہ کوئی بڑی قوی سلطنت یونانیوں کی مدد پر ہے ۔ اس شبہ کو مسٹر گلیڈ سٹون کی نا معقول سپیچوں اور تحریروں نے ۔ اور لندن کے ریڈیکل مجنونوں کی سپیچوں اور ٹیلیگراموں نے زیادہ قوی کر دیا تھا ۔ مگر ہر سمجھ دار سمجھ سکتا تھا ۔ کہ نہ مسٹر گلیڈ سٹون گورنمنٹ پر اثر ڈال سکتے ہیں ۔ نہ آن قلیل ریڈیکل ممبران پارلیمنٹ کا گورنمنٹ پر اثر پڑ سکتا ہے ۔ پس یہ خیال کر لینا کہ گورنمنٹ انگریزی کی پالیسی ترکوں کے خلاف ہے ۔ نہایت غلطی اور سفاہت پر مبنی تھی ۔ جب لڑائی کا

معرکہ گرم ہوا ۔ تو کسی بڑی سلطنت نے یونانیوں کا ساتھ نہیں دیا اور اس سے ظاہر ہو گیا ۔ کہ نہ گورنمنٹ انگریزی یونانیوں کی مددگار تھی ۔ نہ فرانس ، نہ جرمن ، نہ کوئی اور گورنمنٹ ، اب آئندہ جو کچھ ہو ۔ اس کی بناء پولیٹکل مصلحتوں پر ہوگی ۔ نہ اسلام کی مخالفت پر ، ہندوستان کے مسلمانوں کو جو اس معاملہ میں اس قدر جوش و خروش ہوا ۔ ہماری دانست میں صرف انگریزی اخبار اُس کا باعث ہوئے ہیں ۔ مسٹر گلیڈ سٹون نے اور انگریزی اخباروں نے کوئی درجہ اہانت اور سخت کلامی کا سلطان کی نسبت نہیں چھوڑا تھا اور کوئی بدی اور برائی ایسی نہ تھی ۔ جو انھوں نے ترکوں کی نسبت نہ لگائی ہو اور یہ سب باتیں خاص کر ترکوں اور عام طور پر سب مسلمانوں کو رنج دہ اور سخت رنج دہ تھیں ۔ مگر جب ترکوں کی فتح ہوئی ۔ تو انھوں نے اپنے دشمنوں کے ساتھ ایسا رحم برتا ۔ کہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتا مثلاً جب یونانیوں کے ایک گروہ کے پاس کھانے کو کچھ نہیں رہا ۔ تو ترکوں نے اپنے پاس سے اُن کو کھانے کو دیا ۔ یونانیوں کے مجروحوں کی تیمارداری کی اور نہایت مہربانی سے اُن کے ساتھ برتاؤ کیا ۔ اب ترکوں کی فتح ہونے کے بعد اُس رنج کے مقابلہ میں مسلمانان ہند نے اس فتح کی خوشی میں حد اعتدال سے سے زیادہ خوشی ظاہر کی اور گورنمنٹ انگریزی نہایت خاموشی سے ان سب باتوں کو دیکھتی رہی ۔ ہم بھی اس خوشی کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے مگر یہ بتلاتے ہیں ۔ کہ ہم سب مسلمان ہندوستان میں انگریزی گورنمنٹ کی رعایا ہیں اور اس بات کو کبھی نہیں بھولنا چاہیے ۔ کہ ہم غیر سلطنتوں کے ساتھ پولیٹکل امور میں کوئی کام اور کوئی فعل ایسا نہیں کر سکتے ۔ جو گورنمنٹ کے بر خلاف ہو ۔ پس ہم کو لازم ہے ۔ کہ ہم وہی کریں جو گورنمنٹ کی مرضی کے بر خلاف نہ ہو ۔

ذکر ٹرکی

یعنی

روم کی مجلسوں کا

(تہذیب الاخلاق ، جلد اول نمبر ۲ بابت ۱۵ شوال ۱۲۸۷ھ)

مسٹر ولیم ہورڈ رسل صاحب کے روز نامچہ میں سے کچھ تھوڑا سا حال پرنس آف ویلز یعنی ولی عہد سلطنت انگلستان اور پرنسس آف ویلز یعنی ولی عہد بیگم سلطنت انگلستان کے روم میں جانے اور سلطان روم سے ملاقاتیں ہونے کا لکھتے ہیں -

یہ دونوں شاہی خاندان انگلستان کے نگین تاج ۱۸٦۸ء میں دارالسطنت قسطنطنیه میں گئے تھے اور کئی روز تک سلطان عبدالعزیز خاں سلطان روم کے ہاں مہمان رہے - اُن مہمانیوں کے جلسوں میں سے دو جلسوں کا حال لکھتے ہیں -

ایک رات سلطان نے پرنس اور پرنسس آف ویلز اور اُن کے ساتھ کے اُمراء کو اپنے ساتھ کھانا کھلانے کی دعوت کی ڈالما بخشی محل جو بڑا عمدہ اور نہایت نامی محل ہے جلسۂ دعوت کے لیے تجویز ہوا قریب سات بجے کے پرنس اور پرنسس آف ویلز اُس محل میں تشریف لائے علی پاشا وزیر اعظم سلطان روم نے استقبال کیا اور ملاقات کے بڑے کمرے میں لے گیا جہاں اور وزرائے سلطنت روم بھی حاضر تھے چند لمحه نه گذرے تھے که عبد العزیز خاں سلطان روم بھی وہاں تشریف لائے اور پرنسس آف ویلز کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں

ڈال کر کھانا کھانے کے کمرے میں لے گئے اور اُن کے پیچھے اور تمام مہمان درجہ بدرجہ اُس کمرے میں آئے ۔ میز جس پر کھانا تناول فرمایا مستطیل تھی اور ایک سرا اُس کا گول تھا اُس گول سرے کی طرف بیچ میں سلطان اور ایک طرف پرنس آف ویلز اور ایک طرف پرنسس آف ویلز رونق افروز ہوئے ۔

پرنسس آف ویلز کے بعد علی پاشا وزیر اعظم سلطنت روم اور اُن کے بعد مسس ایسٹ اور اُن کے بعد جنرل اگناٹیف اور مسٹر ایسٹ اور اُن کے بعد دیگر وزرائے سلطنت روم کرسیوں پر میز کے پاس بیٹھے اور پرنس آف ویلز کے بعد میڈم اگناٹیف اور اُن کے بعد ہم بوری اور اُن کے بعد مسس گرے اور اُن کے بعد اور وزراءِ و اُمرائے سلطنت روم میز کے پاس کرسیوں پر بیٹھے ۔

سلطان کے سامنے سوائے وزیر اعظم کے اور کوئی وزیر بیٹھتا نہیں تھا ۔ یہ پہلا جلسہ ھے جس میں سلطان نے اپنے اور وزیروں کو بھی اپنے ساتھ بٹھلایا ۔

میز پر مسلمان اور عیسائی سب چوبیس آدمی تھے اور میز عمدہ برتنوں اور گلدستوں سے خوب سجی ہوئی تھی اور ڈالما بخشی محل کا کھانا کھانے کا کمرا اپنی عمدگی اور آراستگی میں نہایت عمدہ بلوری جھاڑ و فانوس میں مشہور ھے ۔

سلطانی کھانے کا طرز نہایت عجیب تھا اور فرنچ اور ترکش یعنی رومی دونوں قسم کے کھانے تھے کھانا کھانے میں سلطان نے پہلے پرنسس آف ویلز سے باتیں کیں اور علی پاشا (جو انگریزی خوب جانتا ھے) اُن دونوں میں مترجم ھوا ۔

اُس کے بعد سلطان نے پرنس آف ویلز سے باتیں کیں اور عزفی بھی جو سلطان کی کرسی کے پیچھے کھڑا تھا اُن میں مترجم ھوا وہ اسی واسطے سلطان کی کرسی کے پاس کھڑا تھا کہ جب سلطان اور

پرنس آف ویلز آپس میں باتیں کریں تو وہ ترجمان ہو -

سلطان کا ایک خاص باجا نہایت نفیس پاس کے کمرے میں بج رہا تھا سب نے نہایت خوشی اور خوبی سے کھانا کھایا اور جب میز پر سے آٹھے تو سلطان پرنسس آف ویلز کا ھاتھ اپنے ھاتھ ڈال کر زنانہ خانہ میں لے گیا اور اور لیڈیاں بھی اندر گئیں والڈی سلطانہ یعنی سلطان بیگم نے آٹھ کر استقبال کیا اور پرنسس آف ویلز سے باتیں کرنے لگیں اور میدم مہرن آن میں ترجمان ھوئیں اور پرنس آف ویلز اور اور آمراء و رؤسا چرٹ پینے کے کمرے میں تشریف لے گئے - تھوڑی ذیر بعد سلطان بھی زنانہ خانہ سے باھر آئے اور ملاقاتی چھوٹے کمرہ میں پرنس آف ویلز کے ساتھ بیٹھ کر باتیں کرنے لگے - جب پرنسس آف ویلز اور اور لیڈیاں بیگمات سے ملاقات اور بات چیت کر کر فارغ ھوئیں اور باھر تشریف لائیں آس وقت سب مہمان سلطان سے رخصت ھوئے اور جلسہ ختم ھوا -

دوسرا جلسہ برٹش امباسٹر کے ھاں یعنی سفیر سلطنت انگلستان کے ھاں ھوا جو روم میں رھتا ھے سفیر سلطنت انگلستان نے پرنس اور پرنسس آف ویلز کے لیے برٹش امباسٹی میں یعنی آس مکان میں جہاں سفیر انگلستان رھتے ھیں بہت عالی شان شاھانہ بال دینا چاھا اور بنظر اظھار اپنے نہایت خوشی اور خاطر اور تواضع ایسے عالی شان عزیز مہمانوں کے سلطان نے برٹش امباسٹر کے ھاں آس بال میں تشریف لانا منظور کیا تمام بادشاھتوں کے امباسٹر اور وزراء آس بال میں حاضر تھے اور چھ سو چٹھیاں بلاوے کی آمراء و رؤسا اور افسران فوجی اور ملکی کو تقسیم ھوئی تھیں تمام لوگ وقت پر آ حاضر ھوئے ھر ایک شخص نہایت عمدہ اور نفیس پوشاک پہنے ھوئے تھا نو بجے کے بعد پرنس اور پرنسس آف ویلز وھاں رونق افروز ھوئے - برٹش امباسٹر اور مسس الیٹ نے استقبال کیا - امباسٹی کے پھاٹک

میں بسمندری فوجی لوگ کھڑے تھے انھوں نے سرخ اور نیلے رنگ کی
مہتابیاں روشن کرنے سے خوشی اور تعظیم دونوں کا اظہار کیا وہ
بڑا کمرہ جس میں بال تھا نہایت عمدہ آراستہ تھا اور گارڈ آف آنر کا
بھرا موجود تھا اور اندر و باہر کمرے کے انواع انواع اقسام کے پھول
و گلدستے سجے ہوئے تھے ۔

تھوڑی دیر بعد سلطان عبد العزیز خاں بھی تشریف لائے اور
بہت سے وزراء و اراکین سلطنت اُن کے ساتھ تھے پرنس آف ویلز اور
برٹش امباسڈر نے استقبال کیا اور سمندری فوج نے سرخ او رنیلے رنگ
کی مہتابیاں روشن کرنے سے تعظیم اور خوشی کا اظہار کیا پرنسس
آف ویلز اور مسس الیٹ پہلی سیڑھی پر استقبال کو کھڑی تھیں سب
مہمان اور میزبان بخوشی و خورمی اُس بڑے ہال میں جہاں بال تھا
داخل ہوئے اور سلطان نے اپنی کرسی پر تشریف رکھی اور اُس کی
بغل میں ادھر اُدھر پرنس اور پرنسس آف ویلز اپنی اپنی کرسیوں پر
تشریف فرما ہوئے معمولی بال شروع ہوا آدھی رات کے بعد سلطان
وہاں سے رخصت ہوئے مگر وہاں وہ جلسہ صبح تک رہا ۔

سلطان کا لندن میں آنا اور ملکہ معظمہ سے ملنا اور ولی عہد
انگلستان کا اور ولی عہد بیگم کا وہاں جانا ایک نہایت عمدہ
تاریخی واقعات سے ہے اور تمام دنیا کی آنکھوں میں اُس محبت اور
دوستی کا جو روم اور انگلستان یا یوں کہو کہ ایک مسلمان اور
عیسائی سلطنت میں ہے ۔ بڑا ثبوت ہے ۔

جب سلطان لنڈن تشریف لائے تھے اور انڈیا آفس میں اُن کی
دعوت ہوئی تھی تو اُس بڑے ہال میں بطور یادگاری محبت اور
دوستی عیسائی اور مسلمان سلطنت کے نقش کرسنٹ اور کراس کا ملا
کر کھودا گیا ہے ۔

کرسنٹ کہتے ہیں پہلی تاریخ کے چاند کو اور یہ ہلال کی

صورت چاند کا نشان مسلمانی سلطنت کا ہے اور کراس کہتے ہیں صلیب کو ، جو عیسائی مذہب کا مقدس نشان ہے ۔ انڈیا آفس کے ہال میں ہلال اور اُس کے بیچ میں صلیب کا نشان کھودا ہے ۔ جو عیسائی اور مسلمان سلطنت کی دوستی اور محبت پر دلالت کرتا ہے ۔

ہم کو امید ہے کہ ہندوستان کے لوگ بھی ان حالات اور واقعات سے عمدہ نصیحت پکڑیں گے اور اپنے حالات پر غور کر کر تہذیب الاخلاق اور حسن معاشرت کی ترقی میں کوشش کریں گے ۔

ترکوں کی تہذیب

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۷ مارچ ۱۸۷۶ء)

متعدد اخباروں میں ایک خبر اس عنوان سے چھپی ہے "ترکوں کی تہذیب" اور اس میں ترکوں کی طرز معاشرت اور اخلاق کا تذکرہ اچھے طور سے کیا ہے اور راقم خبر نے اپنے انصاف سے یہ ثابت کیا ہے کہ جو الزام ترکوں کی تہذیب پر لگایا جاتا ہے وہ صحیح نہیں ہے اور شائستگی کے لحاظ سے ترکوں کی عورتوں اور ان کی اولاد کو تعریف و توصیف کے لائق بیان کیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ترکوں کی عورتیں امور خانہ داری کے انتظام میں ایسی نہیں ہیں کہ ان کو نا مہذب کہا جاوے بلکہ وہ نہایت منتظم ہوتی ہیں اور اپنے خاوندوں کی نظر میں ان کی عزت و وقعت جیسی کہ چاہیے ویسی ہوتی ہے۔ باعتبار تعلیم و تربیت کے بھی وہ نہایت شگفتہ حالت میں ہیں اور صغیر السن بچوں کی تعلیم و تربیت انہیں کے اختیار میں ہوتی ہے اور اپنے خاوندوں کے مال میں وہ خود مختار ہوتی ہیں۔ یہ بھی لکھا ہے کہ گو لوگ سلطان روم کو اپنے گھر بیٹھے یہ خیال کر لیں کہ وہ ناز و نعمت میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کے گرد چند پری وش عورتیں گھوم رہی ہیں مگر در اصل یہ غلط خیال ہے۔ سلطان روم نہایت مہذب حالت میں ہیں اور وہ اپنی والدہ کی تعظیم ایسی کرتے ہیں کہ اس کی کچھ حد نہیں ہے یہاں تک کہ جس وقت وہ اپنی والدہ کی خدمت میں جاتے ہیں تو جب تک وہ ان کو

بیٹھنے کی اجازت نه دیں اُس وقت تک وہ بیٹھ نہیں سکتے اور اُن کی مرضی کے خلاف کچھ کام نہیں کر سکتے ۔ غرض که اسی قسم کے امور کا تذکرہ اس خبر میں ھے جس سے یه بات بالیقین ثابت ھوتی ھے که ترک لوگ بھی دنیا کے اُسی بے نظیر خطه میں رھتے ھیں جو شائستگی اور تہذیب کے لحاظ سے اعلٰی درجه کے خطوں میں شمار کیا جاتا ھے مگر ھم افسوس کرتے ھیں اُن لوگوں پر جو ترکوں کی تہذیب کو بے وقعت خیال کر رھے ھیں اور مسلمانوں کے مذھب کو مانع تہذیب و شائستگی تصور کرتے ھیں ۔ دیکھو باوجود اس بات کے که ترک نہایت سخت مسلمان ھیں اور با این ھمه اُن کا اسلام سراسر تہذیب ھے پھر کیوں کر یه خیال کیا جاتا ھے که اسلام مانع تہذیب ھے مسلمانوں پر بڑی شائسته قومیں یه الزام لگاتی ھیں که اُن کی عورتیں نہایت خراب حالت میں ھیں ۔ مگر ترکوں کی عورتوں کی یه حالت شاید ان کے اس خیال کو بالکل باطل کر دے گی ۔ اسی طرح وہ مسلمانوں کی عورتوں کو علی العموم جاھل اور انتظام امور خانه داری میں عاجز تصور کرتے ھیں مگر اس خبر سے اس کے بالکل برخلاف ثابت ھوتا ھے ۔ شائسته قوموں کو اس بات پر بڑا ناز ھے که ان کی اولاد چھوٹی عمر سے ھی اپنی ماؤں کی گود میں تعلیم کا کھیل کھیلتی ھے اور ترکوں کی عورتیں بھی ایسی ھیں که وہ اپنی اولاد کو تھوڑی عمر سے تہذیب کا کھیل کھلاتی ھیں اور باوجود ان جمله امور کے ترکوں کی عورتیں اپنے خاوندوں کے نزدیک نہایت معزز ھیں اور جس طرح بعض یورپین مصنف خیال کرتے ھیں که مسلمانوں کی عورتیں اپنے خاوندوں کی نظر میں معزز نہیں ھوتیں ویسا نہیں ھے بلکه اس بات میں ترک غالب ھیں که جس طرح ترکی اپنی ماں کی تعظیم کرتے ھیں ۔ اس طرح اور قومیں نہیں کرتیں

اور پردہ کے لحاظ سے بھی ترکی غالب ہیں ۔ ہاں البتہ یہ ایک دوسری بات ہے کہ تہذیب سے کوئی اصطلاح ہو کہ جس بات کو ہم تہذیب کہیں اُس کو اور شائستہ قومیں بے تہذیبی کہیں اور جس کو ہم بے تہذیبی کہیں اُس کو اور لوگ تہذیب کہیں اور اس کی نظیر یہ ہے کہ مسلمان قومیں عورتوں کے پردہ کو تہذیب کہتی ہیں اور اور قومیں اس کو وحشیانہ پن خیال کرتی ہیں پس اگر یہ امر ہے تو ہرگز تہذیب و بے تہذیبی کا قصہ فیصل نہیں ہو سکتا اور اگر یہ امر نہیں ہے صرف انصاف ہے تو اس کا تصفیہ نہایت آسان ہے ۔ جو امور ترکوں کے نزدیک یا مسلمانوں کے نزدیک تہذیب میں داخل ہیں اُس کو اور کوئی غیر مہذب ثابت کر دے یا جس کو اور لوگ بے تہذیبی کہتے ہیں ہم اُس کو تہذیب ثابت کر دیں اور جن وجوہ کے لحاظ سے ان کو تہذیب یا بے تہذیبی میں شمار کیا جاتا ہے اُن کی تصریح کر دیں ۔ چوں کہ یہ خبر جس کا ہم نے ذکر کیا قابل لحاظ ہے اس لیے ہم اس کو نقل کرتے ہیں :

" مسٹر ٹیلر جانسٹن صاحب نے اخبار پالمال گزٹ کو ایک چٹھی قسطنطنیہ سے تحریر کی ہے اور وہ یہ ہے :

میں خیال کرتا ہوں کہ عوام کو جو خیالات ترکی روم کے ہیں وہ ایسے ہیں کہ گویا سلطان درمیان میں بیٹھے ہیں اور بیس یا پچیس آہو چشم عورتیں سرکیشیا کی سلطان کے آس پاس پھرتی ہیں ۔ لوگوں کو اس بات کو سن کر تعجب ہوگا کہ ترکی حرم سرا ایسا نہیں ہے بلکہ یہ ایک مکان رہنے کا ہوتا ہے جہاں سب طرح کی آسائش و آرام ہے اور اس مقام سے ترک بڑی محبت کرتے ہیں اور اس کا اسی طرح خیال کرتے ہیں کہ جیسا کوئی یوروپین ایسی جگہ کا خیال رکھتا ہے ۔ یوروپین لوگوں کو یہ خیال

ہے کہ مسلمان قرار دیتے ہیں کہ عورتوں کے جان نہیں ہوتی اور نہ اُن کے جسم میں روح ہوتی ہے مگر میرے نزدیک یہ بات غلط ہے گو مذہب اسلام میں چند شادیوں کی ممانعت نہیں ہے مگر جس پر بھی ترکی میں عوام کی رائے اس کے بر خلاف ہے اور جس قدر عورتیں ترکی میں لوگوں کے پاس ہیں اسی قدر اور ملکوں میں ہیں - کچھ یہ بات نہیں ہے کہ یہاں زیادہ ہوں اور مقام پر کم بلکہ اکثر تو ترکی میں ایسا دیکھنے میں آیا ہے کہ لوگوں کے پاس ایک ہی ایک عورت ہوتی ہے زیادہ عورتیں نہیں ہوتیں ہیں - ترکوں کی عورتیں اپنے اپنے گھروں میں سب طرح سے حکومت کرتی ہیں گو اُن کا وقار کوئی باہر مانے یا نہ مانے مگر وہ اپنے گھروں کی حاکم ہیں -

جو تہذیب ترکوں کے خانگی معاملات میں ہے اگر اُس کو وہ لوگ دیکھیں جو انگشت نمائی کرتے ہیں تو حیران ہو جائیں - ترکوں کو اپنے والدین کا خیال اور ادب بہت رہتا ہے اور یہاں تک کہ حضرت سلطان اپنی والدہ کے روبرو کبھی نہیں بیٹھے جب تک انھوں نے اجازت نہیں دی - ایسا ادب مغربی ملکوں میں نہیں ہوتا - مغربی ملکوں میں یہ قاعدہ ہے کہ جب لڑکے کی شادی ہو جاتی ہے اور اُس کی بی بی گھر میں آتی ہے تو اُس عورت کو کل اختیارات دے دیے جاتے ہیں اور ماں کا خیال کم ہوتا ہے مگر ترک ایسا نہیں کرتے - اگر ایسا کریں تو موجب بڑی گستاخی کا ہو - سوا اس کے شہنشاہ نپولین نے ایک قانون جاری کیا تھا کہ ہر ایک شخص اپنی اولاد میں برابر ترکہ تقسیم کرے - سو یہ بات یہاں ہرگز نہیں ہے جس کو چاہے اُس کو باپ دے سکتا ہے - جب صبح ہوتی ہے تو ہر ایک لڑکا والدین کے ہاتھوں کو چومتا ہے اور یہ رسم نہیں ہے بلکہ ترکوں کی اولاد دل

سے والدین کی اطاعت کرتی ہے ۔ ترک آپس میں نہایت محبت سے رہتے ہیں اور جن کو خاندانی کہنا چاہیے وہ خصوصاً بہت مہذب ہیں چوں کہ ہر وقت یہ سب ایک دوسرے کی نگاہوں میں رہتے ہیں اس لیے مجال نہیں ہے کہ کوئی شخص بد تہذیبی کی بات کرے مذہبی کارروائی کی پابندی جیسی یہاں ہے ویسی کہیں نہیں ہے ۔ لونڈی اور غلام اور نوکر چاکر سب اہل خانہ کی اطاعت دل سے کرتے ہیں ۔ بعض باتیں ترکوں میں بہت عمدہ پائی جاتی ہیں ۔ مثلاً اُن کے ہاں مختلف فرقے نہیں ہیں ۔ سب ایک ہیں اور ہر شخص کی من حیث المراتب آبرو ہے جب اور فرقے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں تو باہم رشک و حسد پیدا ہو جاتا ہے مگر یہ بات یہاں نہیں ہے ۔ تمام یورپ میں ترکوں کو ہی ایسا کہنا چاہیے کہ اُن کی سلطنت یک دلی اور اتفاق سے ہے ۔ یہاں جو قواعد کی کتابیں ہیں ۔ ان میں ہدایت ہے کہ ہر ایک شخص اپنے درجوں اور اپنی حیثیت کے موافق ہی کارروائی کر سکتا ہے ۔ ترک نہایت ملائمت سے گفتگو کرتے ہیں اور بڑے ہی مہذب ہوتے ہیں ۔ ان کی تہذیب اور خاطر و تواضع کو دیکھ کر طبیعت نہایت خوش ہوتی ہے ۔ ایسی تہذیب اور ایسے قواعد کا شاہی حرم سرا میں بخوبی برتاؤ ہوتا ہے ۔ ترکوں میں عزت اُسی کو ملتی ہے جو عزت کا مستحق ہے ۔ ترک اپنے اپنے درجوں پر قائم رہتے ہیں ۔ جب تک ترکوں کے لڑکے چھوٹے ہوتے ہیں اُس وقت تک مکانوں میں رہتے ہیں اور ان کی ماں کے سپرد اُن کی تعلیم ہوتی ہے یورپین لڑکے جو ہوتے ہیں وہ ضدی ہوتے ہیں اور جیسا چاہتے ہیں ویسا کرتے ہیں مگر ترکوں کی اولاد میں یہ بات نہیں وہ ہرگز برخلاف والدین کے نہیں کر سکتے اور نہ اُن کی اطاعت میں فرق آ سکتا ہے ۔ بلا عذر اپنے بزرگوں کا کہنا مانتے ہیں ۔ یورپین کے لڑکوں سے ترک اپنے

لڑکوں کو نہیں ملنے دیتے کیوں کہ اُن کی عادات یہ لڑکے سیکھ لیتے
ہیں ۔ اسی غرض سے ترک اپنے مکانات کو دور دور پر بناتے ہیں
اور یورپین لوگوں کے مکانوں کے قریب نہیں بناتے تاکہ اُن کی عادات
ان میں اثر نہ کریں تھوڑی سی عمر میں ترکوں کی اولاد کام سیکھ
لیتی ہے اور اپنے والدین کے کاموں میں شریک ہوتی ہے ۔

سلطان روم اور ہندوستان کے مسلمان

اس عنوان کے نیچے اخبار پایونیر میں ایک تار قسطنطنیہ کا مورخہ ۱۷ جون چھپا ہے جس کا مضمون یہ ہے :

”جو جواب سلطان نے ہندوستان کے مسلمانوں کی مبارک بادیوں کا ارسال فرمایا ہے ۔ جو اُنھوں نے یونان پر ٹرکی کی نسبت سلطان ممدوح کی خدمت میں بھیجی تھیں ۔ وہ ایک طولانی چٹھی میں درج ہے ۔ جس میں خلیفہ کی نسبت تمام سچے مسلمانوں کے فرائض بیان کیے گئے ہیں ۔ جن میں نقصانات نقدی اور اخلاق اور جسمانی شامل ہیں ۔ چٹھی مذکور کے خاتمہ پر یہ بیان کیا گیا ہے ۔ کہ اسلام کی قوت اتفاق اور یک جہتی پر منحصر ہے یہ چٹھی خاص ایلچیوں کی معرفت ہندوستان اور مصر اور عرب کے شیوخ اور علماء کے پاس بھیجی جاوے گی ۔“

اس ٹیلیگرام کا ترجمہ ہمارے پچھلے اخبار میں چھپ چکا ہے مگر اس وقت ہم اس ٹیلیگرام کے مضمون پر غور کرتے ہیں کہ وہ صحیح ہے یا اس میں کچھ غلطی ہے ۔ ہمارے نزدیک جہاں تک اس کا مضمون ہندوستان کے مسلمانوں سے متعلق ہے وہ صحیح نہیں معلوم ہوتا ۔ ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ سلطان نے اسی مضمون کی کوئی چٹھی مصر اور عرب کے علماء اور شیوخ کے پاس بھیجی ہو ۔ مگر ہندوستان کے مسلمانوں کے پاس ایسی چٹھی کا بھیجنا ہماری سمجھ میں نہیں آتا اور ظاہرا ٹیلیگرام کا یہ بیان

کہ "سلطان نے ہندوستان کے مسلمانوں کی مبارک بادی کے جوابِ میں یہ چٹھی لکھی ہے اور یہ چٹھی خاص ایلچیوں کی معرفت ہندوستان کے علماء کے پاس بھیجی جاوے گی۔" صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

ہماری دانست میں بہ موجب نیشنل لا کے سلطان کو اس قسم کی پولیٹکل تحریر کرنے کا کسی دوسری سلطنت کی رعایا کو بلا توسط وہاں کی گورنمنٹ کے اختیار نہیں ہے اور ہم ہرگز خیال نہیں کر سکتے کہ سلطان ٹرکی کو یہ امر معلوم نہ ہو۔

مسلمانان بمبئی نے جو تار مبارک باد فتح کے بھیجے تھے۔ اس کا جواب بھی سلطان نے براہ راست مسلمانانِ بمبئی کو نہیں بھیجا تھا۔ بلکہ اپنے انبیسیڈر (سفیر) مقیم بمبئی کے پاس وہ جواب بھیجا تھا۔

ہم نے سنا ہے کہ مسلمانانِ شملہ نے بھی تار مبارک باد فتح کا سلطان کی خدمت میں بھیجا تھا۔ مگر جو کہ شملہ میں کوئی انبیسیڈر سلطان کی طرف سے نہیں ہے۔ اس واسطے سلطان نے اس کا جواب اپنے انبیسیڈر مقیم لندن کے پاس بھیجا اور لندن کے انبیسیڈر نے اس کا جواب مسلمانانِ شملہ کے پاس بھیجا۔ ہم کو ٹھیک معلوم نہیں ہے کہ یہ امر صحیح ہے یا نہیں۔ لیکن قیاساً معلوم ہوتا ہے کہ صحیح ہوگا۔ پس جب کہ سلطان نے ایسی احتیاط ہندوستان کے مسلمانوں کی مبارک باد کے جواب میں بھیجنے میں کی ہے۔ تو ہم سمجھ نہیں سکتے۔ کہ سلطان نے کوئی ایسی چٹھی براہ راست مسلمانان ہندوستان کے نام لکھی ہو اور اپنے ایلچیوں کی معرفت براہ راست ہندوستان کے مسلمانوں کے پاس بھیجی ہو۔ بالفرض اگر سلطان نے ایسا کیا ہو جو ہماری رائے میں ہرگز نہیں کیا ہوگا۔ تو گورنمنٹ انڈیا کو از روئے نیشنل لا کے اختیار کامل ہے کہ

ایسے ایلچی کو ہندوستان میں نہ آنے دے اور جو چٹھی اُس کے پاس ہو ضبط کر لے ۔

مذکور بالا ٹیلیگرام میں لکھا ہے کہ اس چٹھی میں خلیفہ کی نسبت تمام سچے مسلمانوں کے فرائض بیان کئے گئے ہیں ۔ جب کہ ہندوستان کے مسلمان سلطان ٹرکی کی رعایا نہیں ہیں ۔ تو ہندوستان کے مسلمانوں کو خلیفہ کی نسبت کیا فرائض بیان ہو سکتے ہیں کیوں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے بجز اس کے کہ وہ جس سلطنت کی حکومت میں بطور رعایا کے رہتے ہیں ۔ اُس کے خیر خواہ اور وفادار ہیں اور کچھ فرض نہیں ہے ۔

ایک اور فقرہ اس ٹیلیگرام میں مندرج ہے ۔ کہ جو فرائض مسلمانوں کے بیان کیے گئے ہیں ۔ ان میں نقصانات نقدی اور اخلاقی اور جسمانی بھی شامل ہیں ۔ " ہم تو اس فقرہ کا کچھ مطلب ہی نہیں سمجھ سکتے اور اگر کچھ مطلب ہو تو وہ مصر اور عرب کے مسلمانوں سے متعلق ہوگا ۔ جو سلطان کی رعیت ہیں ۔ مگر ہندوستان کے مسلمانوں سے نہ متعلق ہو سکتا ہے اور نہ اس کے کچھ معنی سمجھ میں آ سکتے ہیں ۔"

ظاہرا یہ معلوم ہوتا ہے ۔ کہ جو تہنیت نامے مصر اور عرب سے اس فتح کی بابت سلطان کی خدمت میں آئے ہیں ۔ شاید اس کے جواب میں کوئی چٹھی سلطان نے لکھی ہو ۔ مگر ٹیلیگرام بھیجنے والے نے غلطی سے یہ سمجھ لیا ہے ۔ کہ ہندوستان کے مسلمانوں نے جو مبارک بادی بھیجی ہے ۔ اس کے جواب میں وہ چٹھی ہے ۔

سلطان نے جو یونانیوں پر فتح پائی ۔ اس سے کوئی ایسا مسلمان نہ ہوگا جس کا دل خوش نہ ہوا ہو ۔ ہم بھی کہتے ہیں ۔ کہ سلطان کی اس فتح سے ہمارا دل بھی نہایت خوش ہوا ہے لیکن

جو کچھ ہندوستان کے مسلمانوں نے کیا ۔ بلا اجازت اور مرضی گورنمنٹ کے ۔ ہم اس کو اچھا نہیں سمجھتے ۔ کہ گورنمنٹ نے اس پر اعتنا نہیں کیا ۔ مگر جن مسلمانوں کو ایسا کرنا تھا ہمارے نزدیک ضرور تھا کہ اولاً گورنمنٹ سے اس کی اجازت حاصل کرتے اور اس کے بعد جو کچھ ان کو کرنا تھا کرتے ۔ ہم ہرگز اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ ایسے پولیٹکل امور میں جو دوسری سلطنتوں سے متعلق ہیں ۔ بلا اجازت اور مرضی گورنمنٹ ہندوستان کے مسلمانان کوئی کارروائی کریں ۔ کیوں کہ قانونی اور مذہبی فرض یہ ہے کہ ہم ہمیشہ اپنی گورنمنٹ کے وفادار اس کی مرضی اور پالیسی کے تابع رہیں اور یہ بات تو کسی ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ دکن سے ہندوؤں نے کس خیال سے سلطان کو اس فتح کی بابت مبارک بادی بھیجی ۔ کیا وہ بھی اُن فرائض میں داخل ہونا چاہتے ہیں جو سلطان نے مسلمانوں کی نسبت قرار دیے ۔

آخر کو ہم پھر بیان کرتے ہیں ۔ کہ مذکورہ بالا ٹیلیگرام یا اس میں مسلمانان ہندوستان کی نسبت جو کچھ لکھا ہے وہ صحیح نہیں ہے ۔

جب کہ ترکوں نے سپاسٹپول کی لڑائی میں روسیوں پر فتح پائی تھی ۔ اس وقت مسلمانان ہند نے کوئی علامت ایسی خوشی کی ظاہر نہیں کی تھی جیسے کہ یونانیوں پر فتح پانے پر ظاہر کی ہے ۔

سپاسٹپول کی لڑائی میں خود انگریزی گورنمنٹ نے ترکوں کے لیے ہندوستان میں چندہ جمع کرنے کی اجازت دی تھی ۔ لیکن اگر ہماری یاد میں کچھ غلطی نہ ہو ۔ تو اس وقت بھی ترکوں کے لیے کوئی معتدبہ چندہ ہندوستان میں نہیں ہوا تھا ۔

پس یہ بات غور کرنے کی ہے کہ یونان پر فتح پانے میں ہندوستان کے مسلمانوں نے کیوں ایسی گرم جوشی ظاہر کی ہے ۔

ہماری رائے میں اس کے دو سبب ہیں : اول یہ کہ یورپ کے بعض لوگوں کو یہ خیال پیدا ہوا تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کوئی بہت بڑا تعلق سلطان ٹرکی سے نہیں ہے - پس مسلمانان ہندوستان نے عملی کارروائی سے ظاہر کیا کہ اُن کو سلطان ٹرکی سے جو حرمین شریفین کا محافظ ہے خاص قسم کا تعلق ہے - قطع نظر اس سے کہ سلطان مذہبی خلیفہ ہے یا نہیں اور مسلمانوں کو اس کے احکام کو تسلیم کرنا لازم ہے یا نہیں -

دوسرے یہ کہ مسٹر گلیڈ سٹون اور دیگر ریڈیکل ممبران پارلیمنٹ نے نہایت سخت اور محض بیجا اور نا واجب زبان درازی سلطان ٹرکی اور ترکوں کی نسبت کی تھی - جس سے مسلمانان ہند کے دل نہایت رنجیدہ تھے - جب کہ ترکوں کو یونانیوں پر فتح ہوئی - تو جس قدر اُس زبان درازی سے مسلمانوں کو رنج ہوا تھا - اُسی قدر اُن کو خوشی کرنے کا موقع ملا - مگر اس خوشی کو کسی پولیٹکل امور پر محمول کرنا ہماری رائے میں بیجا ہے اور اس سے زیادہ اور کوئی امر ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتا -

ترکوں کے ساتھ ہندوستان کے مسلمانوں کی ہم دردی

اگر کوئی شخص ہمارے دوست کی جان بچائے یا مصیبت کے وقت اس کے ساتھ ہم دردی کرے تو ہم کو اس کا شکر کرنا لازم ہے یا نہیں ؟

سب سے بڑا سخت وقت ترکوں پر وہ تھا جب کہ ۱۸۵۵ء میں روس نے ترکوں سے لڑائی شروع کی جو جنگ کریمیا کے نام سے مشہور ہے ۔ اس وقت دو سلطنتوں یعنی انگلستان اور فرانس نے ترکوں کے ساتھ ہم دردی کی اور فوج سے ، روپیہ سے ترکوں کی مدد کی ، اور کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا ۔ کہ اگر انگلستان اور فرانس اس زمانہ میں ترکوں کی مدد نہ کرتے تو سلطنت ٹرکی کا یقینی خاتمہ ہو جاتا ۔ پس اب سوال یہ ہے کہ اگر ہندوستان کے مسلمانوں کو ترکوں کے ساتھ ہم دردی ہے تو کریمیا جنگ کے فتح ہونے کے بعد کس وجہ سے مسلمانوں نے گورنمنٹ انگریزی اور گورنمنٹ فرانس کا شکریہ ادا نہیں کیا اور ان کے لیے مساجد اور معابد میں کیوں نہیں دعا کی اور کیوں پیغام تار برقی شکریہ کے یا ایڈریس شکر گذاری کے انگلش اور فرنچ گورنمنٹ کے پاس نہیں بھیجے ۔

ایک انگریز کا قول ہے کہ ہندوستان کے مسلمان بڑے احسان فراموش ہیں ۔ کہ جس زمانہ میں انگریزوں نے جان و مال سے ترکوں کی مدد کی تھی ۔ اسی کے قریب یعنی ۱۸۵۷ء میں

اُنھوں نے ھندوستان میں انگریزوں کے مقابلہ میں غدر کیا ۔ اگر درحقیقت ان کو ترکوں کے ساتھ ھم دردی ھوتی ۔ تو اُس بہت بڑے احسان کو جو انگریزوں نے ترکوں کے ساتھ کیا تھا ھرگز فراموش نہ کرتے اور انگریزوں اور انگریزوں کی حکومت کے مقابلہ میں بغاوت نہ کرتے ۔

ھم تو اس قول کو تسلیم نہیں کرتے ۔ اس لیے کہ ھمارے نزدیک ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کے ساتھ کسی کے دل میں بغاوت کرنے کا ارادہ نہیں تھا ۔ بلکہ بقول ایک مؤرخ مسٹر "کے" کے وہ بغاوت نہیں تھی ۔ صرف ایک سپاہی وار تھی اور جو فسادات کہ اُس زمانہ میں ھوئے وہ بد عملی ھو جانے کے سبب سے ھوئے ۔ نہ اس وجہ سے کہ رعایا کو انگریزوں کے مقابل میں بغاوت کرنی مقصود تھی ۔ مگر ھاں اس کا کچھ جواب نہیں ھے کہ اس وقت کیوں نہ ھندوستان کے مسلمانوں نے گورنمنٹ انگلستان اور گورنمنٹ فرانس کا شکریہ ادا نہیں کیا ۔

پھر ۱۸۷۶ء میں دوبارہ ترکوں اور روسیوں کے درمیان لڑائی ھوئی ۔ جس میں عثمان پاشا غازی کی بہادری کے کارنامے ھندوستان کی ھر ایک گلی اور کوچے میں مشہور تھے ۔ مگر بد بختی سے ترکوں کو شکست ھوئی ۔

اور ۱۸۷۸ء میں روسی پلونا اور درۂ شبکا کو فتح کرتے ھوئے قسطنطنیہ کی دیواروں تک جا پہنچے اُس وقت ترکوں کی سلطنت کے نیست و نابود ھو جانے میں کچھ باقی نہیں رہا تھا ۔ مگر گورنمنٹ انگریزی اُن کی حمایت کو اُٹھی اور اپنے جنگی جہاز قسطنطنیہ کے سمندر میں بھیج دیے اور روس سے کہا کہ بس آگے قدم نہ بڑھائیں اور صرف انگلستان کے بیچ میں پڑنے سے برلن کا عہد نامہ تحریر ھوا اور سلطنت ٹرکی جیسے کہ اس زمانہ میں ھے باقی رھی ۔ اگر

انگلستان ترکوں کی مدد نہ کرتا تو ترکوں کی سلطنت کا باقی رہنا محال تھا ۔

پس اب سوال یہ ہے کہ ایسی ہم دردی کے موقع پر جو انگلستان کی طرف سے ترکوں کی نسبت ظاہر ہوئی ۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اُس کا شکریہ کیوں نہیں ادا کیا ۔

ادھم پاشا نے یونانیوں کی حال کی لڑائی میں اس سے زیادہ بہادری اور دلاوری نہیں دکھائی ۔ جس قدر کہ عثمان پاشا نے پلونا میں دکھائی تھی ۔ پس کس وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں نے ادھم پاشا کا بہت شکر کیا اور عثمان پاشا کی نسبت کچھ نہیں کیا ۔ ہمارے پاس اس کا کچھ جواب نہیں ہے ۔ ہمارے نزدیک جو کچھ اس وقت مسلمانوں نے کیا وہ صرف اُن کی خفیف الحرکتی تھی اور ایک کے دیکھا دیکھی اوروں نے بھی ویسا ہی کیا جو اُنھوں نے کیا تھا ۔

جو لوگ اس بات کا خیال کرتے ہیں ۔ کہ مسلمانوں نے جو یونان کی فتح پر اس قدر خوشی منائی وہ کسی پولیٹکل امر پر مبنی تھی ۔ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور بجز خفیف الحرکتی کے اور کوئی امر نہیں ہے ۔ سلطان کو خلیفہ ماننا اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے ۔ جس طرح کہ بنی اُمیہ اور بنی عباس کو خلیفہ کہا جاتا ہے کوئی مسلمان ایسا نہیں ہے جو سلطان ٹرکی کے احکام کو مثل احکام پوپ کے واجب التعمیل سمجھتا ہو یا مثل احکام خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے جانتا ہو ۔ پس کسی طرح پر خیال نہیں ہو سکتا ۔ کہ اُن کا خوشی منانا اور مبارک بادی کے تار بھیجنا کسی پولیٹکل امر پر مبنی ہو ۔ گو کہ ہمارے نزدیک ان کا ایسا کرنا بھی بلا اجازت گورنمنٹ کے جس کے وہ رعیت ہیں ہرگز مناسب نہیں تھا ۔

اس وقت سلطان نے تھسلی کو اپنی سلطنت میں شامل کرنے کے معاملہ میں ۔ تمام یورپ کی سلطنتوں کی رائے کو نہیں مانا ۔ ہم بھی نہیں چاہتے کہ سلطان تھسلی سے اپنا قبضہ اٹھا لے ۔ مگر معلوم نہیں کہ اس انکار کا نتیجہ کیا ہوگا اور کون سلطنتیں سلطان کی دوست اور کون سلطنتیں اس کی مخالف ہو جائیں گی ۔ یا کوئی متوسط امر سب سلطنتوں کی صلاح سے قرار پائے گا ۔ لیکن یہ باتیں پولیٹکل معاملات سے علاقہ رکھتی ہیں ۔ ان کو مذہبی لباس پہنانا ہمارے نزدیک بالکل نا واجب ہے کیوں کہ ہر ایک سلطنت اپنی پولیٹکل مصلحت کو قائم رکھنا چاہتی ہے ۔ خواہ وہ مصلحت ترکوں کے مقابلہ میں ہو ۔ خواہ روس ، جرمنی اور اٹلی کے مقابلہ میں اور کبھی کوئی سلطنت اپنی پولیٹکل مصلحت کو فرو گزاشت نہیں کرتی ۔ ہاں جو سلطنتیں کہ ضعیف ہیں اُن کی پولیٹکل مصلحت یہی ہوتی ہے کہ جو سلطنت قوی ہے اُس کی رائے کو تسلیم کریں ۔ کیوں کہ اس میں وہ اپنی بھلائی تصور کرتی ہیں اور قوی سلطنت سے مقابلہ کرنا نہیں چاہتیں ۔ اس زمانہ میں تمام معرکہ آرائیاں اسی بنا پر ہوتی ہیں نہ کسی مذھبی بنا پر ۔

سلطان روم

بھی

ھندوستان کے مقدسوں کے نزدیک

بحکمِ حدیث

"من تشبّـه بقـوم فـهـو مـنـهم"

کافر نکلے

(تہذیب الاخلاق، جلد ۷ نمبر ۱، بابت یکم شوال ۱۲۹۳ ھ صفحہ ۴)

اب تو مسلمانوں کا کہیں ٹھکانہ نہیں رہا - نئے سلطان عبدالحمید خان خلد اللہ ملکہم بھی "من تشبّـہ" کی لپیٹ میں آ ھی گئے - بے چارے مسلمانوں پر کیسی مشکل آن بنی ھے - آج عید کا دن ھے - مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے مقدس منبروں پر کس کا خطبہ پڑھیں؟ کیا سلطان عبدالحمید خاں کا؟ (جس کو خدا بہت سی عیدیں نصیب کرے) وہ تو "من تشبـہ بقـوم" کی جھپیٹ میں آ گیا اور نعوذ باللہ کافر ھوگیا -

مدراس کا شمس الا خبار، مطبوعہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۳ ھجری لکھتا ھے کہ سلطان عبدالحمید خاں کو ۱۸۶۷ء میں آن کے باپ (چچا) پیرس (دارالخلافہ فرانس) مین واسطے دکھلانے نمائش گاہ کے لائے - معلوم ھوتا ھے کہ آس نمائش گاہ نے عبدالحمید خاں کی آنکھیں کھول دیں - آن کو کمال شوق فرانس کی زبان سے پیدا ھوا

اور انھوں نے وہ زبان سیکھی اور ان کو یورپین قواعد اور لباس بھی نہایت پسند ہوا ۔ لہٰذا اس زمانہ سے اور اب تک ان کا ویسا ہی برتاؤ ہے ۔ یعنی یورپین پوشاک پہنتے ہیں اور یورپین قاعدوں کا برتاؤ کرتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ اور اشیاء منشی سے ان کو کچھ شوق نہیں (جو ہمارے نزدیک ایک معزز تمغہ مسلمانوں کا ہے) ۔ ۔ ۔ ۔ ان کی بی‌بی بھی ایک ہی ہے جس کے ساتھ یہ عمدگی سے اپنی زندگی بسر کرتے ہیں (جو ہمارے نزدیک ٹھیک ٹھیک سچا مسئلہ ٹھیٹ اسلام کا ہے) کیا دارالاسلام کے شیخ الاسلام بھی کافر ہوگئے ہیں جو کالا بوٹ اور بٹن لگی پتلون اور انگریزی یا فرانسیسی کوٹ اور لال پھندنے دار ٹوپی پہننے والے میز کرسی پر بیٹھنے والے ۔ چھری کانٹے سے کھانے والے کو امیرالمومنین اور سلطان حرمین شریفین بنایا ہے ؟ یا اب مکہ معظمہ میں بھی کوٹ پتلون اور پھندنے دار لال ٹوپی پہننے والوں کا خطبہ پڑھایا جاتا ہے ؟ خدا ہمچنیں کند ۔ چو کفر از کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمانی ۔ فاعتبروا یا اولی الابصار !!!

ٹرکی کا شیخ الاسلام

(تہذیب الاخلاق ، جلد ہفتم بابت شعبان ۱۲۹۴ھ)

شیخ الاسلام کا عہدہ سلطنت ٹرکی میں در حقیقت ایک بہت بڑا معزز عہدہ ہے ۔ شیخ الاسلام بہ حیثیت اپنے عہدہ کے اُس کونسل خاص کا ممبر بھی ہے جس کا پریسیڈنٹ وزیر اعظم ٹرکی ہوتا ہے اور جس کو مجلس باب العالی کہتے ہیں ۔

یہ عہدہ ہمیشہ ایسے شخص کو دیا جاتا ہے جو بہت بڑا عالم اور حنفی مذہب ہو اور مسائل فقہہ حنفی سے بہ خوبی واقفیت رکھتا ہو اُس کو کوئی ایسا حق یا اختیار نہیں ہے کہ کوئی جدید حکم مثل حکم شرع کے جاری کر سکے یا اُن حکموں میں سے جو شرع میں ہیں کوئی حکم منسوخ یا ترمیم کر سکے بلکہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ جو واقعات پیش آویں اُن کی نسبت بتا دے کہ فقہہ حنفی کا حکم کیا ہے یا جن احکام کا اجراء منظور ہو اُن کی نسبت بتا دے کہ فقہہ کے مطابق ہیں یا نہیں اگرچہ اُس کو پہلے تو بہت زیادہ اختیار تھا مگر اب بھی کسی قدر اختیار رکھتا ہے کہ جن احکام کو خلاف شرع سمجھے اُن کے عدم اجراء میں بحث و کوشش کرے ۔

ان اسباب سے شیخ الاسلام کو گویا تمام امور کلی و جزوی سلطنت میں ایک گونہ مداخلت ہو جاتی ہے مثلاً جب وزیروں نے سلطان عبد العزیز یا سلطان مراد کا معزول کرنا مناسب سمجھا تو

اُس میں شیخ الاسلام کا اتفاق ضرور تھا اور اُس سے ایک فتویٰ لیا گیا کہ سلطان عبدالعزیز یا سلطان مراد لائق بادشاہت نہیں رہا اُس کا عزل کرنا احکام شریعت کے موافق درست ہے جب دوسرا بادشاہ اُس کی جگہ قائم کیا گیا تو شیخ الاسلام سے اُس کا استحقاق بادشاہت تسلیم کرانا ہوا۔

جو کہ مسلمانوں نے یہ ٹھہرا رکھا ہے کہ عقائد مذہبی اور معاملات دنیوی اور انتظامات ملکی سب کا تقلیداً بموجب فقہہ حنفی کے ہونا چاہیے (جو نا واجب تقلید اصلی باعث اُن تمام خرابیوں کا ہے جو سلطنت اسلامیہ میں پائی جاتی ہیں) اس سبب سے ہر ایک امر متعلق انتظام سلطنت میں شیخ الاسلام کو مداخلت ہے۔ زمین پر مال گذاری مقرر کرنے۔ ٹیکس یا جزیہ لگانے، تجارتی احکام جاری کرنے، ملکی قانون جاری کرنے، عدالتوں کے تقرر کرنے، عدالتوں کی کارروائی کے ضوابط مقرر کرنے، انفصال حقوق کے اصول میں۔ جنگی معاملات میں، غیر سلطنتوں سے صلح نامہ کرنے میں، فوج کے آراستہ کرنے میں، یہاں تک کہ فوج کی وردی و ہتھیار اور قواعد کے طریقہ میں بھی اُس کو مداخلت ہوتی تھی۔

مسلمانوں کا گو وہ کسی ملک کے ہوں یہ خیال نہیں ہے کہ شیخ الاسلام کی روح میں کوئی ایسی بات ہے جس کا حکم ماننا ضرور ہے جیسے کہ رومن کیتھلک عیسائیوں کا پوپ کی نسبت خیال ہے بلکہ وہ اُس کے حکم کو اُس خیال سے واجب التعمیل سمجھتے ہیں کہ وہ فقہہ حنفی کا سب سے بڑا عالم تسلیم کیا جاتا ہے اور جو وہ حکم دیتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ بے شک وہ فقہہ و شریعت کے مطابق ہے جس کی پیروی مسلمان مذہباً ضرور سمجھتے ہیں۔

اگلے زمانہ میں جب کہ ترکوں میں جہالت اور نا تہذیبی زیادہ تھی اُس وقت تک شیخ الاسلام کو ان تمام باتوں میں پوپ

کی مانند بہت بڑا کامل اختیار تھا مگر رفتہ رفتہ بہت سی باتوں میں کم ہوتا گیا اور سلطان محمود کے وقت سے اُس کے اختیاروں میں بہت کمی ہو گئی اب تو شیخ الاسلام صرف شیر کی کھال رہ گئے ہیں جو باتیں بطور فتویٰ شریعت لوگوں میں مشہور کرنی ہوتی ہیں جیسے حال میں اشتہار جہاد یا اعلام نامہ عدم زیادتی نسبت عیسائیان مشتہر کیا گیا ہے وہ شیخ الاسلام کی معرفت ہوتا ہے عدالتوں میں ابھی اُس کو مداخلت ہے گو پہلے کی نسبت کسی قدر کم ہو۔

ایک زمانہ وہ تھا کہ شیخ الاسلام کا تبدیل کرنا ترکوں کے لیے کچھ آسان کام نہ تھا وہ جھٹ سلطان کے کافر یا عیسائی ہوجانے کا فتویٰ دے دیتا تھا اور لوگوں میں بغاوت پھیلانی شروع کر دیتا تھا مگر دیکھو کہ اب کس قدر زمانہ بدل گیا ہے کہ ہم دو شنبہ کی تار برق سے پاتے ہیں کہ شیخ الاسلام مثل ایک نوکر کے موقوف کر دیا گیا اور دوسرا شیخ الاسلام اُس کی جگہ مقرر ہوگیا۔ ہمارے یورپین ہم عصر مسلمانی مذہب کے اصولوں سے بخوبی واقفیت نہیں رکھتے اس لیے وہ شیخ الاسلام کی نسبت معلوم نہیں کیا خیالات رکھتے ہیں۔ پایونیر لکھتا ہے کہ ”تھوڑا عرصہ ہوا کہ ہم نے اشتہار جہاد کی نسبت مباحثہ کیا تھا یہ اشتہار اُس شیخ الاسلام نے مشتہر کیا تھا جواب اُس معزز عہدے سے موقوف ہو گیا ہے اور ہم نے بھروسہ کرکے اس امر کا یقین کرایا تھا کہ برٹش انڈیا کے مسلمانوں کے دلوں پر اُس فتویٰ جہاد سے کچھ اثر نہ ہوگا گو اُن لوگوں کی ہمدردی ترکوں کے واسطے کیسی ہی کیوں نہ ہو علیٰ ھذا القیاس شیخ الاسلام کی بر طرفی ایک ایسی بات ہے جس کا اثر قسطنطنیہ پر ہو مگر قیصر ہند کی مسلمان رعایا پر شمہ بھر بھی اُس کا کچھ اثر نہ ہوگا۔“

ہم بیان کرنا چاہتے ہیں کہ شیخ الاسلام مسلمانی مذہب کے

مطابق کوئی چیز نہیں ہے ۔ کوئی شخص خواہ نخواہ اُس کا حکم ماننے پر مجبور نہیں ہے جو شخص کہ اُس کا حکم نہ مانے اُس کے ایمان میں اُس کے مذہب میں کسی قسم کا نقصان نہیں آ سکتا نہ کوئی گناہ اُس پر ہوتا ہے ۔ یہ عہدہ کوئی مذہبی عہدہ نہیں ہے جیسے کہ پوپ کا عہدہ خیال کیا جاتا ہے ۔ ہر شخص کو آزادی ہے کہ شیخ الاسلام کے احکام پر غور کرے اگر اُس کے نزدیک وہ حکم غلط ہو اُس کو رد کر دے ۔ ہندوستان کے مسلمانوں کو قسطنطنیہ کے شیخ الاسلام سے کچھ تعلق نہیں ہے ۔ نہ کوئی اُس کا حکم اُن پر واجب التعمیل ہے ۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت ٹرکی کے مسلمانوں کی حالت سے از روئے احکام مذہب اسلام کے بالکل مختلف ہے ہندوستان کے مسلمان گورنمنٹ انگریزی کی رعایا ہیں اور اُس کے امن میں رہتے ہیں ۔ برخلاف اس کے ٹرکی کے مسلمان ایسے نہیں ہیں اور یہی وجہ ہے کہ دونوں کے لیے احکام مذہبی مختلف ہیں ۔ شیخ الاسلام کا کوئی حکم ہندوستان کے مسلمانوں سے مذہباً متعلق نہیں ہو سکتا ۔ ہندوستان کے مسلمانوں کا مذہباً یہ فرض ہے کہ اپنے بادشاہ کی جس کی وہ رعیت ہیں اور جس کے امن میں مذہبی آزادی سے وہ بسر کرتے ہیں ہمیشہ اُس کے تابع رہیں گو وہ ترکوں کے ساتھ کیسی ہی ہمدردی رکھتے ہوں اور گو ٹرکی میں اور خود قسطنطنیہ میں کچھ ہی ہوا کرے ۔ فرض کرو کہ اگر خود انگلش گورنمنٹ بجائے روس کے ہوتی اور ترکوں کا ملک بظلم چھین لینا چاہتی اور گو اس بات سے کیسا ہی رنج و غم اور غصہ اور آزردگی ہندوستان کے مسلمانوں کو ہوتی اُس پر بھی مذہب کی رو سے ہندوستان کے مسلمانوں کو ہندوستان میں جہاں اُن کو امن اور مذہبی آزادی ہے بجز انگریزی گورنمنٹ کی اطاعت کے اور کچھ چارہ نہیں پس ہم اپنے یوروپین دوستوں کو بتانا چاہتے ہیں کہ

ٹرکی میں کچھ ہی انقلاب ہوا کریں اور کچھ ہی احکام جاری ہوا کریں اُن کا اثر ہندوستان میں مذہب کی رو سے کچھ نہیں ہو سکتا مگر اس میں کچھ شبہ نہیں کہ جو امور خلاف مراد ٹرکی ہوتے ہیں اُن سے ہندوستان کے مسلمانوں کو از حد رنج و غم و غصہ ہوتا ہے ۔ مخالفان ٹرکی سے از حد ناراض ہوتے ہیں ۔ ہمارے نزدیک یہ بات کہ مسلمان سلطان کو ایک مذہبی پیشوا سمجھتے ہیں اور اس لیے اُس کی ہمدردی کرتے ہیں ایک لغو و مہمل بات ہے بلکہ یہ ہمدردی ایک قدرتی طبعی بات ہے اور تعلیم سے اور اخبارات سے اور سفر کی آسانی سے جو اس زمانہ میں حاصل ہے اور جس کے سبب سے سلطنت ٹرکی میں ہندوستان کے مسلمانوں کی آمد و رفت بہت زیادہ ہوگئی ہے اُس ہمدردی کو بہت کچھ ترقی ہوگئی ہے ۔

ٹرکی کی حالت

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء)

سلطان عبدالعزیز خاں کے تخت سے معزول ہونے کے افسوس میں صرف ہم تنہا نہیں ہیں بلکہ اور بھی بہت سے ارباب دانش اس باب میں ہمارے ہم صفیر ہیں اور اس باب میں ہم سے اتفاق کرتے ہیں کہ بلا شبہ ٹرکی کے کونسلی وزیروں کی یہ حرکت کچھ دانش مندی کی حرکت نہ تھی کہ انھوں نے سلطان عبدالعزیز کو تخت سے اتا دیا ۔ خصوصاً شاہ ایران بہت زیادہ اس افسوس میں مبتلا ہیں کہ سلطان عبدالعزیز خاں ایسا لائق بادشاہ اس طرح ضائع کیا گیا ۔

ہم نے یہ رائے بطور پیشین گوئی بیان کی تھی کہ سلطان محمد مراد کا تخت ٹرکی پر قرار پکڑنا ذرا دشوار بات ہے ۔ چناں چہ ہماری اسی پیشین گوئی کے موافق محمد مراد خاں اب پھر اپنے قدیمی منصب پر چلے گئے اور بجائے اُن کے عبدالحمید خاں تخت نشین ہوئے ۔ پس ہم وزرائے تخت ٹرکی سے پوچھتے ہیں کہ کیا در حقیقت یہ لڑکوں کا سا کھیل کچھ شوکت سلطنت میں مخل نہیں ہے اور کیا سلطان عبدالعزیز خاں میں اس قدر لیاقت بھی نہ تھی جس قدر کہ سلطان عبدالحمید خاں بہادر میں ہے ۔ کیا عبدالعزیز خاں کی انتظامی رائے کو اس قدر قوت نہ تھی جس قدر کہ اب عبدالحمید خاں کی رائے کو قوت ہے ۔ کیا سلطان عبدالحمید خاں میں خزانہ کی حفاظت اور روپیہ کی نگہداشت کا ملکہ اس وقت ایسا ہے جیسا کہ

عبدالعزیز خاں میں اتنی مدت کی سلطنت کے بعد بھی نہ ہوا تھا کیا
سلطان عبدالعزیز خاں سلطان عبدالحمید خاں کے برابر تجربہ کار نہ
تھے اور اُن کا رعب سلطنت میں اس قدر نہ تھا جس قدر کہ اب
عبدالحمید خاں کا ہے اور اگر وزرائے ٹرکی کو سلطان عبدالحمید خاں
کی ذات سے گو اس وقت کچھ نفع نہیں ہے بلکہ آئندہ کچھ اُمید
ہے تو ہم اُن کے انصاف سے پوچھتے ہیں کہ تمھارے نزدیک کیا
سلطان عبدالعزیز خاں کی حالت آئندہ اصلاح کے لائق نہ رہی تھی
اور تم کو اُن سے اس قدر فلاح کی بھی اُمید نہ تھی جس قدر کہ
اب عبدالحمید خاں کی حالت سے امید ہے ہم کو بہت افسوس ہے
(مگر اب ہمارا افسوس بے سود ہے) کہ تخت ٹرکی سلطان عبدالعزیز خاں
کے مر جانے سے بالکل خراب ہوگیا اور معاملات ایسے ضعیف ہوگئے
کہ اب اُن کو اپنی اصلی حالت پر آنا بہت دشوار کام ہوگیا ۔ گو
اس وقت ہم سن رہے ہیں کہ ٹرکی کے بہادر سپاہی سرویہ کے مقابلے
میں اپنی جان لڑا رہے ہیں اور سرویہ کو نہایت تشویش پیش ہے اور
شاہزادہ سرویہ صلح کی فکر میں ہے مگر کیا یہ سب امور اس وقت
کچھ اطمینان دلا سکتے ہیں جب تک ٹرکی کے تمام معاملات
اور سلطنتوں سے صاف نہ ہو جاویں اور کیا صرف اسی بات سے
ٹرکی کو خوش ہونا چاہیے کہ اُس نے سرویہ کو عاجز کر دیا ہے ۔
ہم کو اندیشہ ہے کہ کہیں ٹرکی کی یہ ملکی لڑائی مذہبی نہ
ہو جاوے اور اس جنگ کا نام جہاد نہ ہو جاوے اور اس میں
ذرا شبہ نہیں ہے کہ جب وہ وقت ہوگا تو ٹرکی کو اس سے زیادہ
اندیشہ ہوگا ۔

شاہزادہ کارٹسچیکاف کا یہ کہنا کہ جب تک مسلمانوں کا
مایۂ افتخار یعنی ٹرکی کی قوت نہ گھٹے گی اس وقت تک مسلمانوں کا
زور نہ گھٹے گا اور ہر روم کا گرجاؤں میں یہ دعا مانگنا کہ او

خدا ! دنیا سے مسلمان غارت ہو جاویں اور مذہبی چندہ کا بعض عیسائی قوموں میں پھیلنا ہرگز اس بات کا یقین نہیں دلاتا کہ ٹرکی کا معاملہ صرف سرویہ پر ختم ہو جاوے بلکہ ہماری رائے یہ ہے کہ سلطان عبدالعزیز خاں اس ہنگامہ کے قلعہ کے واسطے گویا کلید باب تھا اور اُس کی موت نے اس ہنگامہ کے قلعہ کو کھول دیا ۔ اب اس کا بند کرنا بہت ہی دشوار بات ہے ۔ روس کے خالی ارادے اس کو اس بات پر آمادہ نہ کر سکتے تھے کہ وہ ٹرکی سے کچھ بول سکے اور بلا شبہ روس پہلو کو ڈھونڈتا تھا کہ کسی طرح چھیڑ ہو جاوے مگر سلطان عبدالعزیز خاں اپنی لیاقت سے ان تمام پہلوؤں کو دبائے ہوئے تھا ۔ اب وہ مر گیا اور اُس کو پہلو مل گیا ۔ پس گو اس وقت خاص روسی سلطنت نہ لڑتی ہو مگر اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ ٹرکی سے روس کی بندوقیں اور روس کی توپیں اور روس کے افسر اور روس کا گولہ بارود ضرور لڑ رہا ہے اور وہ آئندہ اس بات کے لیے آمادہ ہے کہ آئندہ وہ کھلم کھلا مرد میدان بن کر آئے اور ٹرکی سے صف آرا ہوجائے۔ ہمارے زمانہ کے عاقل اس بات کو نہیں سمجھتے کہ ابھی سے بہت سے اخبار نویس ٹرکیوں کے ظلم کی شکایتیں کر رہے ہیں اور وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ اب ترکیوں کا ظلم اس لائق نہیں ہے کہ اُس کو دیکھا جاوے اور چشم پوشی کی جاوے ۔ مسٹر ڈسریلی صاحب بہادر پر اسی سبب سے طعن کی بوچھاڑ ہو رہی ہے کہ وہ اب تک ٹرکی کی جانب داری کیے جاتے ہیں اور ٹرکیوں کے ظلم کی نسبت ہاں میں ہاں نہیں ملاتے۔ پس کیا روس کی جنگ کے واسطے کسی اور حیلہ کی ضرورت ہوگی اور کیا اُس کے مطلب کی تمہید کے واسطے کسی اور تیز فقرہ کی ضرورت ہے ۔ کیا ٹرکیوں کے ظلم کی شکایت کا بعینہ وہ قصہ نہیں ہے کہ ایک بھیڑیے نے

بکری کو کشتی میں دیکھا اور جب اُس کے کھانے کے واسطے اور
کوئی حیلہ ھاتھ نہ آیا تو اُس نے کہا کہ کیوں ناؤ میں خاک
اُڑاتی ھے - بکری نے عرض کیا کہ حضور ناؤ میں خاک کہاں ھے -
اگر کھانا ھے تو یوں ھی کھا لیجیے - روس کی جانب سے
سلطان عبدالعزیز خاں پر بد انتظامی کا الزام یوں ھی لگایا گیا اور
اب ٹرکی انتظام کی طرف متوجہ ھوئی اور باغیوں کی سرکوبی کی
فکر کی تو اُس سے کہا جاتا ھے کہ ٹرکی ظلم کرتی ھے - اب ایسی
حالت میں انصاف کرنا چاھیے کہ ٹرکی کیسے خوف کی حالت میں
ھے اور جب اس کو یہ خوف ھے تو اُس کا خاتمہ صرف سرویہ پر
کیوں کر ھو سکتا ھے -

ھم نے جو یہ بات کہی ھے کہ اگر ٹرکی کی جنگ مذھبی
جنگ ھو جاوے گی تو نہایت اندیشہ ھوگا اس کی وجہ یہ ھے کہ
اس حالت میں جو سلطنتیں ٹرکی کی طرف دار ھیں وہ طرف دار نہ
رھیں گی اور ٹرکی اس تنہائی کی حالت میں صرف اُن طالب علموں کے
بھروسہ پر کچھ کام نہ کر سکے گی جنھوں نے شیخ الاسلام کے
معزول کرنے کے واسطے لاٹھی ، پٹیاں اور سوٹے اور پرانی بندوقیں
باندھ کر ھنگامہ کر دیا تھا اور ایک شیخ الاسلام کو معزول کرکے
فتح یاب ھوگئے تھے - اسی طرح ٹرکی کے اُن ھنگامہ آرائیوں میں
وہ زر چندہ کافی نہ ھوگا جو بطور امداد عام مسلمانوں سے مانگا
جاتا ھے اور اسی وجہ سے ھم اس بات میں لوگوں سے مخالف ھیں
کہ عام چندہ کی درخواستیں ٹرکی کی طرف سے مشہور کی جاویں اور
اس سے ھمارا یہ مقصود نہیں ھے کہ مسلمان ٹرکی کی مدد نہ کریں
نہیں ضرور ھے کہ مسلمان ٹرکی کی مدد کریں مگر بطور خود
کریں اور اس مدد کی خواستگاری کے واسطے سلطنت ٹرکی کی
استدعا نہ سمجھیں - وہ یہ نہ خیال کریں کہ سلطنت ٹرکی اُن سے

کچھ مانگ رہی ہے اور وہ خود ایسے چندہ کی خواستگار ہے بلکہ یوں سمجھیں کہ ٹرکی نہیں مانگتی مگر خود اس کی مدد کے واسطے تیار ہیں اور ہم خود اپنا فرض ادا کرتے ہیں اور اگر یہ کہا جاوے گا کہ خود ٹرکی مانگ رہی ہے تو سلطنت ٹرکی کا نہایت ضعف ثابت ہوگا اس لیے ہم کو یہ بات ظاہر کرنی ضرور ہے کہ جو استدعا چندہ کے باب میں اب تک کی گئی ہے وہ خاص ٹرکی کی نہیں ہے اور ٹرکی بحمد اللہ اب تک بڑی دھوم دھام سے ملکی لڑائی لڑ رہی ہے -

ہماری مذکورہ بالا رائے کی تصدیق اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ٹرکی نے جو سخت شرطیں صلح کی سرویا سے کرنی چاہی ہیں ان شرطوں کو لارڈ ڈربی صاحب نے پسند نہیں کیا بلکہ برخلاف اس کے ٹرکی کو دھمکایا ہے کہ اگر ٹرکی اپنی صلح کی شرطوں کو نرم نہ کرے گی تو ہم ٹرکی کو روس کے حوالہ کر دیں گے - وہ ٹرکی کو سمجھ لے گا - پس کیا لارڈ ڈربی کی یہ دھمکی ٹرکی کے حق میں کچھ کم خوف ناک ہے اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ٹرکی کی جانب سے جو شرطیں ظاہر کی گئی ہیں وہ سخت اور قابل تسلیم نہیں ہیں اور سرویا باوجود اپنی اس بغاوت کے جو اس نے ٹرکی سے کی ان رعایتوں کا مستحق ہے جو اس کے حق میں کی جاویں گی مگر جب ہم کو ان مشکلات پر نظر ہوتی ہے جس میں اس وقت ٹرکی مبتلا ہے تو البتہ لارڈ ڈربی صاحب کی یہ دھمکی بھی کچھ بے جا نہیں معلوم ہوتی اور گو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اگر خدا نخواستہ گورنمنٹ انگریزی روم کا ساتھ چھوڑ دے گی تو روم کو کیا مشکلیں پیش آویں گی مگر اس میں شک نہیں ہے کہ ایسے وقت میں لارڈ ڈربی صاحب کا یہ مقولہ کہ ہم اس کو روس کے سپرد کر دیں گے ایک بڑی خاطر شکن بات ہے اور ہم کو یقین ہوتا ہے

کہ ٹرکی کو بجز اس کے کچھ چارہ نہ ہوگا کہ وہ لارڈ ڈربی صاحب کے دباؤ کو تسلیم کر لے ۔

ٹرکی نے جو شرطیں تجویز کی ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ سرویا مصارف جنگ ادا کرے اور بہ حسب ظاہر یہ شرط بے جا نہیں معلوم ہوتی کیوں کہ جس حالت میں وہی بانی جنگ ہوئے تھے تو اب اس کو مصارف جنگ کے ادا کرنے میں کیوں کر عذر ہو سکتا ہے ۔ خصوصاً اس حالت میں کہ سرویہ کوئی مستقل سلطنت نہیں ہے ۔ حالاں کہ مصارف جنگ ادا کرنے کی نظیر فرانس اور پرشیا کی جنگ میں ثابت بھی ہو چکی ہے ۔ دوسری شرط ٹرکی کی یہ ہے کہ وہ تمام حدود سرویہ میں ریل جاری کرے اور ظاہراً یہ شرط بھی اس لحاظ سے کچھ بے جا نہیں ہے کہ سرویا ٹرکی کا ماتحت ملک ہے ۔ سرویا کوئی اجنبی اور علیحدہ سلطنت نہیں ہے جس میں ٹرکی کو کسی نوع کا استحقاق حاصل نہ ہو ۔ تیسری شرط شاید یہ ہے کہ سرویا اپنے تمام عمدہ اور مستحکم قلعے ٹرکی کے حوالے کر دے اور چھوٹے چھوٹے قلعے مسمار کرا دے پس شاید ٹرکی کی یہ شرط زیادہ سخت معلوم ہوئی ہوگی اور اسی وجہ سے لارڈڈ ربی نے کہا ہوگا کہ ہم ٹرکی کو روس کے حوالے کر دیں گے مگر ہم نہیں کہہ سکتے کہ ٹرکی اس کا کیا جواب دیتی ہے ۔ البتہ بہ حسب ظاہر ٹرکی کو بہت سی ایسی مصلحتیں در پیش ہیں کہ وہ لارڈ ڈربی صاحب کی رائے کی مخالفت نہیں کرے گی اور اپنی مصلحت کو ہاتھ سے نہ دے گی ۔

ملک یمن

(تہذیب الاخلاق ، جلد ہفتم بابت ماہ شعبان ۱۲۹۴ء)

ان دنوں میں تمام دنیا کے مسلمانوں میں روم اور روس کی لڑائی کا چرچا ہے ۔ لڑائیاں تو آپس میں بادشاہوں کے ہوا ہی کرتی ہیں اور چرچا بھی اُن لڑائیوں کا ہوا ہی کرتا ہے مگر جو رنج و غم مسلمانوں کو ہے وہ روسیوں اور بلگیریا والوں کے اُن ظلموں کا ہے جو اُنھوں نے مسلمانوں پر کیے ہیں ۔ سینکڑوں بے گناہ مسلمانوں کو پکڑ کر مار ڈالا اور نہایت بے رحمیوں سے مارا ۔ بڈھوں اور عورتوں اور بچوں کو قتل کیا ۔ جن عورتوں کی گود میں شیر خوار بچے تھے اُن کو بھی قتل کیا ۔ اور اُن شیر خوار بچوں کو زندہ اُن ہی لاشوں میں ڈال دیا کہ رو رو کر ، چِلاّ چِلاّ کر اور جانوروں کے پنجوں سے زخمی ہو کر سسک سسک کر مر گئے ۔

یہ واقعات اگرچہ بے حد غم دلانے والے ہیں مگر چنداں رنج میں ڈالنے والے نہیں ہیں ۔ کیوں کہ ان سب کا آخری نتیجہ موت تھی ۔ پس مرنے سے کیا ڈرنا ہے ۔ وہ کسی نہ کسی طرح آ گئی ۔ تکلیفَ اُٹھا کر جان گئی یا آسانی سے جان نکل گئی ۔ مگر سب سے زیادہ رنج اور غصہ اور غیرت اور کاہش طبع جو مسلمانوں کو ہے وہ روسیوں کی اور بلگیریا والوں کی اس نالائق حرکت سے ہے جو اُنھوں نے کنواری لڑکیوں ، بیاہی عورتوں ، بڈھی بیواؤں سے بطور ملک یمین کے کیا ۔ مقام پیرا سے جو تار آیا ہے

اُس میں لکھا ہے کہ ''ہر ایک سمت سے لوگ بھاگ بھاگ کر اُن مقاموں کو آتے ہیں جہاں پناہ ملنے کی توقع ہوتی ہے اور مرد اور عورت بلکہ چھوٹے چھوٹے بچوں کی قتل کی ایسی خبریں اپنے ساتھ لاتے ہیں جن کو سن کر کلیجہ پھٹ جاتا ہے ۔ روسی سپاہی مسلمانوں کی جوروؤں اور کنواری لڑکیوں کو پکڑ لیتے ہیں اور اُن کو خراب کرتے ہیں ۔ اس طرح پر سینکڑوں عورتیں خراب کی گئیں ۔''

پس یہ واقعہ سب سے زیادہ مسلمانوں کو رنج دیتا ہے اور تمام دنیا کے لوگ اس پچھلی حرکت کو نہایت وحشیانہ و نالائق حرکت خیال کرتے ہیں ۔ اُس وحشی انسان پر غور کرنا چاہیے جس نے ایسی عورت کو پکڑ لیا ہو جس کا بیٹا میدان میں مقتول پڑا ہے ۔ اور جس کا خصم زخمی تڑپ رہا ہے ۔ اور وہ رو رہی ہے اور چلا رہی ہے اور یہ پچھاڑ کر اُس کے ساتھ درخت کے نیچے یا اپنے تمبو کے تلے وہ وحشیانہ حرکت کرتا ہے جس کو بیان کرتے ہوئے شرم آتی ہے ۔ کافر سے کافر کیوں نہ ہو ۔ ہم کو یقین ہے کہ وہ روسیوں اور بلگیریا والوں کی اس حرکت پر اُن کو لعنت و نفرین کرتا ہوگا کیسے سے کیسا ہی مقدس مسلمان ہو وہ بھی ان حرکتوں کو اپنے بارے میں وحشیانہ حرکت سمجھتا ہوگا ۔ ہم نے سنا ہے کہ کافروں نے بھی اس امر کو نا پسند کیا ہے اور چند عیسائی سلطنتوں نے ان ظلموں کی بابت روسیوں سے کیفیت طلب کی ہے ۔ مگر ہم کو بڑا خوف ہے کہ کہیں '' نور الآفاق '' کے پچھلے پرچے میں جس میں ہمارے شفیق مولوی محمد علی صاحب نے ہمارے رسالہ تبریۃ الاسلام عن شین الامۃ و الغلام کا جواب لکھا ہے اور کہیں ہمارے مخدوم و مکرم مولوی علی بخش خاں صاحب کے رسالے جن میں اُنھوں نے ایسی حرکات کو مذہب اسلام میں جائز

قرار دیا ھے - روسیوں کے ھاتھ نہ لگ گئے ھوں اور وہ اُن کو اپنی
جرأت کی دلیل میں پیش نہ کریں اور جواب دیں کہ یہ باتیں کچھ
وحشیانہ پن کی نہیں ھیں جن لوگوں کے ساتھ ھم نے کیا ھے وہ
اپنے مذھب کی رو سے اور اپنے خدا کے حکم کے بموجب دوسرے
لوگوں کے ساتھ ایسی حرکتیں کرنی جائز سمجھتے ھیں اور نعوذ باللہ
اپنے بزرگوں کی نسبت ان افعال کو منسوب کرتے ھیں - پھر ھم
ان افعال میں کیوں مجرم ھیں ؟ ھاں عورتوں اور بچوں کے قتل کا
گناہ ھم پر ھے مگر تصرف علیٰ ملک الیمین کی نسبت جواب
پوچھنا بجا ھے -

ھم کو نہایت افسوس اور رنج ھے مسلمانوں کی ایسی جاھلانہ
باتوں پر جو اسلام کو ایسی بد باتوں سے داغدار کرتے ھیں اور جو
باتیں اسلام میں نہیں ھیں صرف اپنی ھوائے نفسانی سے اُس میں
داخل کرتے ھیں - جس ھندوستان کے مسلمان کو ھمارے مسئلہ
حریت اساری میں شبہ ھو اُس کو جناب مولوی محمد علی صاحب اور
جناب مولوی علی بخش خاں صاحب کے رسالوں کو پڑھنا ضرور
نہیں ھے وہ سیدھا بلگیریا میں چلا جاوے اور جو زیادتیاں عورتوں
اور کنواری لڑکیوں پر ھوتی ھیں اُن کو دیکھے اور فیصلہ کرے
کہ ایسی حرکتوں کا کسی مذھب میں بھی ھونا جائز ھو سکتا ھے ؟
افسوس ھے اُن مسلمانوں پر جو ایسی باتیں مذھب اسلام میں جائز
بتاتے ھیں اور مذھب اسلام کو بدنام کرتے ھیں اور اس سے
بھی زیادہ افسوس ھے مسلمانوں کی اس حالت پر کہ ایسوں کو تو
مقدس مسلمان تصور کرتے ھیں اور جو کوئی مذھب اسلام کو
ان نجس باتوں سے پاک بتاوے اور ثابت کرے کہ یہ خدا کا حکم
نہیں ھے اور نہ مذھب اسلام میں جائز ھے بلکہ مذھب اسلام اس
اس عیب سے پاک ھے - اُس کو کافر و ملحد و کرسٹان و نیچریہ
بتاتے ھیں - وسیعلمون من ھو اشد ظلماً و کفراً -

روس اور ترک

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء)

اخبار ڈیلی نیوز مطبوعہ ۲۸ نومبر کی تحریر سے جو بے حوالہ اخبار ماسکو گزٹ ہے ہم کو اس بات کے کہنے کی جرأت ہوتی ہے کہ روس اور ترک کے مابین ہنگامہ ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ کیوں کہ کریمیا کے تاتاریوں نے وہ تمام ہتھیار خرید لیے ہیں جو مقام سمسر پور میں فروخت ہوتے تھے اور کوہ قاف کے مسلمانوں کی طبیعتیں بھی بدلی ہوئی ہیں اور گو سر دست وہ کچھ نہیں کہتے بالکل ساکت ہیں مگر ان کا سکوت فتنہ انگیز معلوم ہوتا ہے اور یہاں سے مسلمان برابر ٹرکی کو چلے جاتے ہیں۔

روسیوں کو بھی ان امور کی طرف توجہ ہے اور جا بجا قلعہ بندی اور سامان جنگ فراہم ہو رہا ہے اور تمام آثار لڑائی کے نظر آتے ہیں۔ انگلستان نے بھی ہر طرح اپنا استحکام کر لیا ہے وہ بلا عذر لڑائی پر تیار ہے۔ ترکوں نے بھی بڑی کوشش و سعی کے ساتھ تمام کارخانوں کو حکم دے دیا ہے کہ بڑی تیزی کے ساتھ بجائے پانچ لاکھ روزانہ کارتوس کے بیس لاکھ روزانہ کارتوس تیار کیے جاویں۔ پس اس لحاظ سے اگر ہم یہ بات کہیں کہ ٹرکی اور روس کے باہم لڑائی کا نہایت قوی گمان ہے تو کچھ غلط نہیں ہے۔ بلا شبہ جو ہوا اس وقت چل رہی ہے اور جس قدر روس اور ترک کے دلوں میں بخارات جمع ہو رہے ہیں وہ ضرور موت کے بادل لاویں گے اور تمام یورپ میں نہایت سخت مصیبت کا مینہ خون کی دھاروں

میں برساویں گے روس کی طبیعت بھی ہرگز ایسی نہیں معلوم ہوتی کہ اُس کی کاوش بغیر زبردستی کے کم ہو جاوے اور وہ ہرگز ایسا رحم دل نہیں ہے کہ خدا کے بندوں کا مفت خون بہانے سے ڈر جاوے یا اپنے بزرگوں کے مرتب کیے ہوئے وصیت نامہ کو یوں ہی کاغذ میں لپٹا ہوا رکھ چھوڑے اور اس پر عمل کرنے سے پست ہمتی ظاہر کرے ۔

ترک بھی ہرگز روس کی دھمکیوں کو نہیں مانیں گے اور وہ اپنے سچے دین کے اس مسئلہ پر فان یکن منکم ماۃ صابرۃ یغلبوا مأتین و ان یکن منکم الف یغلبوا الفین باذن اللہ دلی یقین کے ساتھ عمل کریں گے اور وہ روس کو ایسا ہی متین جواب دیں گے جیسا کہ روس کا مستحکم ارادہ ہے اور اس میں شبہ نہیں ہے کہ روس بھی بغیر اُس برتاؤ کے جو اُس کے ساتھ قلعہ سیپاسٹسپول پر کیا گیا ہرگز اپنے ارادوں سے باز نہ آوے گا ۔

یورپ کے سلاطین بھی اپنے برتاؤ سے گویا یہ ثابت کر رہے ہیں کہ ان کو بھی لڑائی کا دیکھنا منظور ہے شہزادہ بسمارک بھی اپنے کو سب سے علیحدہ بیان کرتا ہے اور ظاہراً کسی کا شریک نہیں ہے مگر ایسے زمانہ میں ایک ایسی بڑی ہولناک جنگ کی نسبت اپنی علیحدگی ظاہر کرنا اور اس کے دفعیہ کی نسبت تدبیر نہ کرنا اس بات کو غلط ثابت کرتا ہے کہ شہزادہ بسمارک علیحدہ رہے بلکہ ضرور شہزادہ موصوف وقت کا منتظر معلوم ہوتا ہے کیوں کہ کسی ایک شخص کو اس بات کا یقین نہیں ہے کہ روس اور ترکی کی جنگ انہیں دو سلطنتوں پر منحصر رہے گی بلکہ یقیناً اس کا کم و بیش اثر تمام یورپ میں پہنچے گا اور آخرکار اس کا نتیجہ نہایت ہی ہولناک ہوگا ۔ ۴

ہم کو بہت افسوس ہے کہ اس بے جا خون ریزی کو جس کا باعث روس ہے یورپ کے تمام سلاطین خلاف امن کیوں نہیں سمجھتے اور جو خلل اندازی اس عام امن میں روس کی طرف سے ہو رہی ہے اس کو سلاطین یورپ اس معاہدہ کے خلاف کیوں نہیں خیال کرتے جو عامہ خلائق کی امن کی بابت ہے اور اگر اس موقع پر روس کے اس نقص عہد کو سلاطین یورپ خلاف شان سلطنت نہ سمجھیں گے تو پھر کیوں کر ممکن ہے کہ آئندہ کسی ایسی سلطنت کو جو صرف اپنی بلند حوصلگیاں ظاہر کرنے کے واسطے ایسی ھی خون ریزیاں کرنی چاہے گی کوئی سلطنت روک سکے گی۔

جو اندیشہ کوہ قاف کے مسلمانوں کی برھمی کی نسبت ظاہر کیا گیا ہے وہ بالکل صحیح ہے اور یہ کسی طرح کچھ تعجب انگیز نہیں ہے کیوں کہ جس چیز نے اس وقت عام عیسائیوں کی طبیعتوں کو برہم کر دیا ہے وھی چیز عام مسلمانوں کی طبیعتوں کو افروختہ کر سکتی ہے اور جب کہ ایسا ہوا تو صرف روس اور ترک کی لڑائی نہ ھوگی بلکہ نہایت اندیشہ ناک مذھبی لڑائی دو بڑی قوموں میں ھوگی جو یورپ کے ھی امن میں خلل انداز نہ ھوگی بلکہ اور سلطنتوں پر بھی اس کا اثر ھوگا۔

ہم کو اس وقت گورنمنٹ انگریزی کی تعریف کرنی چاہیے جس نے اب تک اس ھنگامہ قیامت کو روک رکھا ہے اور اگر گورنمنٹ انگریزی ھی اس موقع پر اپنی حکمت عملی پر نظر نہ کرتی تو اب تک یورپ میں خون کے نالے بہہ نکلے ھوتے اور کروڑوں جانیں ضائع ھو گئی ھوتیں۔

انگلستان، روس اور ٹرکی کا معاملہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء).

جو چٹھی ایک انگلستانی افسر مقیم خلیج بیسکا کی جانب سے اخبار ٹائمز مطبوعہ ۱۵ دسمبر میں مشتہر ہوئی ہے اُس کے دیکھنے سے گورنمنٹ انگریزی کے فوجی افسروں کی اُس رائے کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے جو وہ ٹرکی اور روس کے معاملہ کی نسبت رکھتے ہیں۔ اُس کے دیکھنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ گورنمنٹ انگریزی کی قومی عزت کی نگہبانی جس قدر ٹرکی کی معاونت سے متصور ہے روس کے ساتھ ہونے میں نہیں ہے اور اسی وجہ سے جو خیالات گلیڈ اسٹون صاحب کا فرقہ ظاہر کر رہا ہے وہ کچھ قابل تعریف نہیں ہیں بلکہ وہ ایک نوع کی خرابی کا سبب ہیں۔ جو جلسے آج کل انگلستان میں ترکوں کے بر خلاف ہو رہے ہیں اور وعظ و پند انگلستان کے پادریوں کی جانب مع عوام الناس کی طبیعتوں کے بر انگیختہ کرنے میں مساعی ہیں وہ بجز اس کے اور کچھ نہیں جانتے کہ تعصب آمیز خیالات کی اعانت سے عیسائیوں کی طبیعتوں کو ترکوں کی طرف سے برہم کردیں اور دلوں میں کینہ کے تخم جما دیں اور وہ اس بات کو ہرگز نہیں جانتے کہ ملکی تدابیر کی تقویت کس طریقہ میں ہے اور سلطنت کا انتظام کس تدبیر سے عمدہ قائم رہ سکتا ہے اور بہت زیادہ معین گلیڈ اسٹون صاحب کے

فرقه کا یہی وعظ و پند کی مجلسیں ہیں جن کو اس وقت کے مناسب کام کرنا نہیں آتا ۔

لارڈ ڈربی صاحب کے خیالات نہایت مدبرانه هیں اور آن کے انصاف آمیز طریقه کو سب پسند کرتے هیں اور انهیں کے خیالات سے قومی حفاظت کا زیادہ لحاظ معلوم هوتا هے ۔ وہ بڑی ایمان داری اور رحم دلی کے ساتھ ملکی عزت کو قائم رکھنا چاهتے هیں اور انگلستان کو اُس بے عزتی سے بچانا چاهتے هیں جو انگلستان کو دب کر کسی کام کے کرنے میں حاصل هوگی ۔ لارڈ ڈربی صاحب اس امر کو قومی عزت کے بر خلاف سمجھتے هیں که انگلستان اپنی قوم کے مخالفوں کو قوت دے کر اپنی قوم کو ذلیل کرے کیوں که وہ خوب جانتے هیں که سرویا کی عیسائی قومیں اپنی وحشت اور سفاکی میں امریکه کے باشندوں سے کم نہیں هیں ۔ اگر ان کو موقع ملے تو وہ اسی وقت اپنی وحشت کے آثار کو ظاهر کر دیں اور کسی کو زندہ نه چھوڑیں ۔ پس کیا لارڈ ڈربی اپنے ایسے مخالفوں کو مدد دینا اور آن پر رحم کرنا کچھ عقل کے مناسب سمجھیں گے هرگز نہیں ۔ کیوں که وہ گلیڈ اسٹون صاحب کی طرح لوگوں کو بر انگیخته کرنے کو گمراہ کرنے سے کچھ کم نہیں سمجھتے اور یہی وجه هے که گلیڈ اسٹون صاحب اب تک کسی کے نزدیک اپنے قول میں سچے ثابت نہیں هوئے اور هم اُس چٹھی کا ترجمه چھاپنا چاهتے هیں جو مذکورہ بالا افسر نے چھاپی هے اور جو همارے خیالات کی نہایت ممد هے و هو هذا ۔

”جو اخبارات همارے پاس انگلستان سے آتے هیں ان کے دیکھنے سے هم کو معلوم هوتا هے که آج کل انگلستان میں طرح طرح کی مجلسیں اس غرض سے جمع هوئی هیں که جو تدبیر مملکت ٹرکی کے معامله میں گورنمنٹ انگلستان نے اختیار کی هے اُس سے

اپنی ناراضی ظاہر کریں اور ہمارا حال سنئے کہ ہم آٹھ مہینے سے
اپنے جہازوں پر پڑے ہوئے ہیں ۔ نہ ہم کو رخصت ملتی ہے ۔
نہ ہم کو تفریح طبع کے واسطے کہیں جانے کی اجازت ہے اور
باوجود اس کے ہم ہرگز کچھ شکایت نہیں کرتے بلکہ ہم ہر وقت
اس بات پر آمادہ ہیں کہ اگر ہماری ملکہ معظمہ اور ہمارا ملک
انصاف کے واسطے نیک سبب پر لڑائی کرنا چاہے تو ہم بھی جان
دینے کو موجود ہیں ۔ جو جھنڈا اس وقت ہمارے جہاز پر لہرا
رہا ہے وہ آزادی کا حامی ہے اور اس میں کچھ شک نہیں ہے
کہ جو کچھ ہم دیکھ رہے ہیں اس کے لحاظ سے ان لوگوں
کے خیالات جو مشرقی معاملات میں کھلبلی ڈال رہے ہیں بالکل
نا واقفیت پر مبنی معلوم ہوتے ہیں اور اُن لوگوں کی مثال بھیڑ
بکریوں کے گلہ کی سی ہے گلیڈ اسٹون صاحب اور لو صاحب جو
اس گروہ کے رہنما بنے ہوئے ہیں وہ خود ہمیشہ سے اپنے قول میں
سچے نہیں ثابت ہوئے اور بجز اس کے کہ وہ شکار پر گھوڑا
چھٹا لیں اور کس کام کے ہیں البتہ لارڈ ڈربی صاحب اور
بیکنسفیلڈ صاحب بہادر نہایت آزاد اور خود مختار حکمت عملی کے
حامی ہیں اور ہم ان کی اس حکمت عملی پر نازاں ہیں اور ہم کو
فخر ہے کہ ہم اُن کے گروہ میں ہیں اور ہم کو امید ہے کہ
ہمارے گروہ کے مخالف چند روز میں دیکھ لیں گے کہ ہمارا گروہ
کیسا ذی عزت ثابت ہوگا اور بلاشبہ جہازی سپاہی بدل و جان
ان کی اعانت کریں گے ۔

گو ہم اس وقت انگلستان میں نہیں ہیں مگر تاہم ہم لوگ
انگلستان کے رہنے والے ہیں اور ہم علانیہ کہتے ہیں کہ ہم اُن
عیسائیوں میں نہیں ہیں کہ ہم سرویا والوں کو اچھا کہیں اور
اُن کو کوئی عزیز قوم سمجھیں ۔ اگر اس وقت ہم سے اور سرویا

سے لڑائی ہو تو بلا خوف و خطر لڑنے کو تیار ہیں ۔ جو لوگ صرف اخباروں کی گپ بازی پر بھروسہ کر کے باتیں بناتے ہیں ہم بہرکیف آن سے زیادہ جانتے ہیں اور ہم کو اس بات سے بڑی نفرت ہے کہ ہماری ہی قوم سے کچھ لوگ روسیوں کے ساتھ ہو جاویں اور ان کی وجہ سے سرویا والوں کے طرف دار بنیں ۔ اگر ہمارے انگلستان کے وہ لوگ جو اس وقت سرویا کی مصیبت زدہ قوموں کو روپیہ پیسہ اور دوا درمان سے مدد کرتے ہیں کچھ سمجھیں تو آن کے حق میں بجائے اس کے یہ بہتر ہے کہ وہ اپنی ہی قوم کے انگلستانیوں کی خبر گیری کریں ۔ کیا وہ نہیں جانتے کہ اگر آج سرویا والوں کو موقع ملے تو وہ فوراً جان تلف کرنے اور ایذا پہنچانے کو تیار ہیں اور اگر ان سے ہو سکے تو وہ ایک شخص کو زندہ نہ چھوڑیں ۔ اور ہم کو یہ خوب معلوم ہے کہ آن کا مذہبی طریقہ یہی ہے اور اس وقت بلاشبہ روس اور سرویا اور بوسینیا سب ہم سے اس بات کے ملتجی ہیں ۔ کہ ہم آن کے ساتھ ہو کر ٹرکی سے لڑیں مگر ہم کو کیا ضرورت ہے کہ ہم ایسا کریں ۔ کیا ہم کو کبھی آن سے فائدہ پہنچا ہے یا ہم کو آن سے کسی فائدہ کی توقع ہے ۔ اگر ہم کو اس وقت ہتھیار اٹھانے کا حکم ہو اور ٹرکی کا حق بطور ایک خود مختار قوم کے قائم رہے تو ہم فوراً حاضر ہیں ۔ آپ ہرگز یہ خیال نہ کریں کہ ہمارے بیڑے کے سپاہی کچھ اس معاملہ میں غافل ہیں ۔ نہیں ہم کو وہی جوش ہے جو ایک انگریز کو ہونا چاہیے اور اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ اگر میں ترک ہوتا اور کوئی غیر قوم مجھ پر حملہ کرتی تو میں اپنے ہتھیار ہرگز نہ رکھتا ۔ پس اسی طرح اب بھی ہم کو یہ انتظار ہے کہ فوراً لڑائی ہو ۔ ہم ضرور اپنے عزیز وزیر لارڈ ڈربی صاحب کو مدد دینے کے واسطے تیار ہیں اور ہم

اُن کے مخالفوں کو اس بات کے دکھلا دینے کا دعویٰ کرتے ھیں
کہ اگر روس ٹرکی کو ذرا بھی چھیڑے گا اور کچھ وہ بھی اس
قصد کا اثر ظاھر کرے گا تو ھم فوراً ٹرکی کو مدد دیں گے اور
روس دیکھے گا کہ ھم کیا کریں گے ھم اُن انگلستانیوں میں
نہیں ھیں کہ تدبیر ملکی کو تو جانتے نہیں ھیں اور مشرقی معاملات
سے تو ان کو خبر نہیں ھے مگر یوں ھی لوگوں کو ترکوں کی
دشمنی اور مخالفت پر آمادہ کر رھے ھیں۔"

راقم ایک افسر، روایل میدی، ایچ۔ ایم۔ ایس۔ ھرکیولر
خلیج بیسکا، ۲۷ اکتوبر ۱۸۷۶ء۔

اس چٹھی کے دیکھنے سے جو تدبیر مملکت انگلستان کی ھے
وہ ھر شخص پر ظاھر ھو سکتی ھے اور جو جوش انگلستان کے قومی
افسروں کو ھے وہ بے انتہا ھے اور اسی موقع سے یہ بات بھی عام
ھو سکتی ھے کہ گلیڈ اسٹون صاحب کے شور و غل کو کچھ روشن
دماغ اور ملکی مدبر پسند نہیں کرتے ۔ صرف پادری منش پسند
کرتے ھیں اور گو یہ بات مسلّم ھو کہ گورنمنٹ انگریزی کچھ
ترکیوں کو قابل ترجیح سمجھ کر مدد نہیں کرتی مگر اس میں تو
شبہ نہیں ھے کہ وہ سرویا والوں سے دل میں راضی نہیں ھے اور
اس کو سرویا سے کچھ فلاح کی امید نہیں ھے ۔ پس اگر ترک کی
ذاتی مدد مد نظر نہ ھو تو سرویا کی مخالفت کے لحاظ سے تو ضرور
ترک قابل امداد سمجھے جاویں گے اور اس میں کچھ شبہ نہیں ھے
کہ اس لحاظ کے بھی گورنمنٹ انگلستان کا طریقہ ترکیوں کے حق
میں مفید ھوگا ۔

ترکوں کے یتیموں اور زخمیوں کے لیے چندہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ دسمبر ۱۸۷۶ء)

بمبئی اور کلکتہ اور حیدر آباد اور لاہور اور مدراس کی ان کمیٹیوں نے جو بہ نظر انسانی ہم دردی کے ترکوں کے یتیم اور زخمیوں کے واسطے چندہ جمع کرنے کے لیے قائم ہوئیں اس بات کا شبہ دور کر دیا ہے کہ یہ کمیٹیاں گورنمنٹ انگریزی کے خلاف منشاء ہیں ۔ حضور وائسرائے بہادر اور ان کی کونسل نے بھی اس ہم دردی کو نا پسند نہیں کیا ۔ علاوہ اس کے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ یہ چندہ ملکی لڑائی کے واسطے نہیں ہے اور نہ اس سے ٹرکی کی جنگی قوت کا بڑھانا مد نظر ہے اور اگر ایسا خیال کیا جاوے تو وہ اس لیے غلط ہے کہ ٹرکی کے ایک معرکہ میں اس قدر صرف ہوگا کہ تمام ہندوستان کے باشندے برسوں میں اس قدر جمع نہ کر سکیں گے - پس بہر کیف اب یہ بات متیقن ہے کہ یہ چندہ صرف مجروحوں اور مصیبت زدہ لوگوں کے واسطے ہے اور کسی طرح وہ قانون سلطنت اور منشاء گورنمنٹ کے خلاف نہیں ہے اور اس قسم کا چندہ اپنی ہم قوموں نے لندن سے سرویا کے مجروحوں کو علانیہ بھیجا ہے اور بہت سے لوگ لندن سے سرویا کے عیسائی لوگوں کی مرہم پٹی کے واسطے بہ نظر رحم دلی خود لے کر گئے ہیں اور ہرگز گورنمنٹ نے اس سے مزاحمت نہیں کی اور نہ

اب تک اُس کی مزاحمت کے واسطے کوئی حکم جاری ہوا - پس کسی گروہ خاص کا کوئی کام کرنا اور اس پر گورنمنٹ کا تعرضی نہ کرنا بھی ایک قانون ہے جو دوسرے گروہ کے واسطے قابل استدلال ہے - جب کلکتہ اور بمبئی وغیرہ کے چندہ کی کمیٹیوں کو گورنمنٹ نے نہیں روکا تو وہ اور ہندوستان کے باشندوں کے واسطے بلا شبہ بمنزلہ قانونی اجازت کے ہے - پس اگر ایسی حالت میں کوئی ایسی عدالت جو خلاف قانون کوئی حکم نافذ نہیں کر سکتی کوئی ایسا حکم نافذ کرے جو عام کارروائی اور گورنمنٹ کی منشاء کے خلاف ہو تو ایسے حکم کو ہم اپنی دانست میں حکم جائز نہیں کہہ سکتے اور اس کو حاکم کی خاص رائے کہہ سکتے ہیں تا وقتیکہ اُس کے مخالف حکم کی علت ہم کو نہ معلوم ہو جاوے - ہم نے سنا ہے کہ ضلع سہارن پور کی کسی عدالت نے اُس ضلع کی اُس درخواست کو نا منظور کیا ہے جو انھوں نے فراہمی چندہ کے واسطے اجازت حاصل ہونے کی وہاں کی عدالت مجاز میں پیش کی تھی اور یہ بھی ہم نے سنا ہے کہ اُس عدالت نے مسلمانوں کی اس درخواست کی نسبت یہ حکم دیا ہے کہ یہ شاید تدبیر فریب کے واسطے کی جاتی ہے ورنہ ٹرکی کو کچھ حاجت چندہ کی نہیں ہے - وہاں ٹرکی کی لڑائی کے واسطے بہت کچھ سامان موجود ہے - ہمارے اس ضلع کے معتمد کارسپانڈنٹ نے جو تحریر ہمارے پاس بھیجی ہے اُس کے دیکھنے سے ہم کو یہ تمام کیفیت معلوم ہوئی ہے -

مسلمانوں کے ایک ایسے گروہ کی نسبت فریب اور دغا کا منسوب کرنا جن میں ذی عزت اور بے عزت سب طرح کے لوگ شامل ہیں اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک کہ ان پر یہ الزام کسی طرح ثابت نہ ہو جاوے - علاوہ اس سے جب کہ گورنمنٹ نے اس بارے میں کوئی خاص حکم ممانعت کا جاری نہیں فرمایا تو اس

عدالت نے کس بنا پر یہ ممانعت کی -

اگر یہ خبر صحیح ہے اور جیسا کہ ہمارے کارسپانڈنٹ نے لکھا ہے ویسا ہی ہے تو اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ نہایت افسوس کے لائق ہے اور بڑی حیرت ہے کہ یہ کارروائی کس قسم کی ہے بمبئی کے چندہ کی تو ٹرکی کی جانب سے بعض اخباروں میں رسیدیں بھی چھپ گئی ہیں اوز اضلاع شمال و مغرب کے چندہ میں ہنوز تک اجازت نہیں ملی - حیدر آباد کی رعایا کی درخواست کو وہاں کے صاحب ریزیڈنٹ نے بلا تامل منظور کر لیا اور یہاں کی عدالتیں ہنوز اسی خیال میں ہیں کہ یہ فریب ہے - کلکتہ کے امراء عالی تبار نے ہزاروں روپیہ جمع کر لیا اور ہو رہا ہے - پس کیا یہ سب فریبی ہیں ؟ اور کیا یہ آن کی دغا بازی ہے ؟ ہرگز نہیں - کیونکہ اس میں وہ نام ور لوگ شریک ہیں جن کی عقل و دیانت پر سب کو اعتماد ہے - اگر ان کے نزدیک ٹرکی کے یتیموں کو حاجت نہ ہوتی تو وہ کیوں چندہ جمع کرتے - کیا وہ ایسے نادان تھے کہ بلا حاجت کے چندہ جمع کرنے لگتے - مولوی عبداللطیف خاں اور جناب سید امیر علی خاں بہادر بہ دل و جان اس باب میں سعی کر رہے ہیں پس کیا ان کو ٹرکی کی ضرورت اور عدم ضرورت سے کچھ خبر نہیں ہے - ہم کو نہایت تاسف ہے کہ بلا وجہ ایک ایسا حکم دیا گیا ہے جو تعجب کے قابل ہے - ہم کو یقین ہے کہ جو ہمدردی اپنے بنی نوع اور اپنے ہم قوم کے واسطے کی جاوے وہ کسی طرح قابل مزاحمت نہیں ہو سکتی - ہم کو معلوم نہیں ہے کہ وہاں کے درخواست دینے والوں نے اب کیا تدبیر کی ہے اور اس حکم کا آن پر کیا اثر ہوا ہے - اگر ہم کو اس کی اطلاع ہوگی تو ہم اس کو بھی مفصل چھاپیں ہے -

چندہ یتیمان و بیوگان و زخمیان

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۲۷ اکتوبر ۱۸۷۶ء)

ہندوستان کے مسلمان ایک مدت سے اپنے بزرگوں کی عادت و طبیعت و ہمدردی کو بھولے ہوئے تھے ۔ اب اس تعلیم و تربیت کے زمانہ اور پُر امن عہد دولت مہد شہنشاہ انڈیا وکٹوریہ نے پھر اُن کی طبیعتوں کو اُسی اصل فیاضی اور ہمدردی کی طرف مائل کر دیا ہے جو اُن کے مشہور بزرگوں کی تھیں ۔ اس طبیعت کے تازہ ہونے کا اثر اُس چندہ سے ثابت ہوتا ہے جو جنگ روم کے زخمیوں اور یتیموں اور بیواؤں کے لیے ہندوستان میں ہو رہا ہے ۔ مدراس ، بمبئی ، کلکتہ ، اور اور مقاموں میں چندہ شروع ہوا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے لوگوں کی طبیعتیں چندہ کرنے کو اور ترکوں کے ساتھ ہمدردی کرنے کو آمادہ و تیار ہیں ۔ اس چندہ میں چند امور ہیں جن پر غور کرنے سے مسلمانوں کی طبیعتوں کا حال معلوم ہو سکتا ہے ۔ سب سے اول بات یہ ہے کہ اس ہمدردی میں شیعہ اور سنی دونوں نہایت اتفاق اور دل سے شریک ہوئے ہیں اور اس معاملہ میں انھوں نے وہی طریقہ برتا ہے جو ہزار آٹھ سو برس پیشتر کے شیعہ و سنی آپس میں برتتے تھے کیوں کہ اُس زمانہ میں شیعہ اور سنی مذہبُ میں ایسی مغائرت و عداوت نہ تھی جیسی کہ حال کے زمانے میں بعض جاہل اور متعصب اشخاص میں ہے ۔ اس تمام کارروائی سے ان لوگوں کی رائے کی غلطی علانیہ ثابت ہو گئی جو یہ سمجھتے تھے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو ترکوں

کے ساتھ کچھ ہمدردی نہیں ہے - دوسری عمدہ بات اس تمام کارروائی سے یہ ہوئی ہے کہ جو بات چند اشخاص کو پہلے معلوم تھی اب ہندوستان کے ہر فرد کو معلوم ہو گئی ہے کہ گورنمنٹ انگلستان اور حضور شہنشاہ انڈیا وکٹوریہ ہمیشہ سے دوست اور مددگار سلطنت روم کے رہے ہیں اور روسیوں کے صدمہ سے جو نہایت سخت دشمن سلطنت روم کے ہیں گورنمنٹ انگریزی نے ہر موقع پر مدد کی ہے اور اب بھی مددگار ہے اور اس سبب سے ہماری دانست میں ایک عام خیال محبت و خیر خواہی اور احسان مندی گورنمنٹ انگریزی کا ہر ایک مسلمان کے دل میں پھیلا ہے - تیسرے ہم اس بات کے معلوم کرنے سے نہایت خوش ہیں کہ جو کمیٹیاں اس باب میں مقرر ہوئی ہیں انھوں نے اپنی کارروائیاں نہایت علانیہ کی ہیں اور گورنمنٹ ہندوستان پر بھی اپنے ارادوں اور مقصدوں کو مخفی نہیں رکھا ہے - ہم کو جناب مولوی عبداللطیف خان بہادر کی یہ تجویز نہایت پسند آئی جو انھوں نے گورنمنٹ سے درخواست کی ہے کہ زر چندہ صاحبان کلکٹر کے خزانہ کے ذریعہ سے صدر کمیٹی میں بھیجا جاوے اور ہم کو یہ بھی امید ہے کہ جناب مولوی صاحب ممدوح ایسی تدبیر فرماویں گے کہ ٹرکی کے خزانہ میں بھی یا اس کمیٹی کی تحویل میں جو ٹرکی میں یتیموں کی مدد اور زخمیوں کی بہتری کے لیے مقرر ہو بذریعہ سرکار انگریزی روپیہ بھیجا جاوے تاکہ تغلب و تصرف کا کسی طرح احتمال نہ رہے اور لوگوں کو طمانیت کامل ہو کہ جس مقصد کے لیے روپیہ دیا گیا ہے در حقیقت وہ اس میں کام آوے گا اور امید ہے کہ جو خط و کتابت اس باب میں گورنمنٹ سے ہو وہ علانیہ ظاہر و مشتہر کی جاوے - چوتھی بات جس سے ہم زیادہ خوش ہیں وہ یہ ہے کہ ہر ایک جگہ کی کمیٹی نے اپنی گورنمنٹ کا ادب اور وفا داری اور شکریہ ادا کیا

ہے اور در حقیقت ہم کو اپنی گورنمنٹ کا بے انتہا ممنون اور شکر گذار ہونا لازمی ہے کیوں کہ یہ ایسی عمدہ گورنمنٹ کا نتیجہ ہے کہ ہم اپنے مسلمان ترک بھائیوں کی اس قدر دور دراز فاصلہ سے امداد کرنے کو آمادہ ہیں ۔ انصاف کا مقام ہے کہ اگر کسی پر امن گورنمنٹ اور ایسی آزادانہ حکومت جیسی کہ گورنمنٹ انگریزی کی ہے نہ ہوتی تو کیا ہم یہ سب باتیں کر سکتے جو کر رہے ہیں ۔

پانچویں بات غور کے قابل یہ ہے کہ اس واقعہ سے جو ترکوں میں پیش آیا اور جس میں روس نے بلا سبب سرویا اور بوسینیا وغیرہ ملکوں میں سازش کرکے بغاوت کروائی اور ہزار ہا مخلوق کا خون بہایا اس سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ روسیوں کو کس قدر دشمنی سلطنت ٹرکی سے اور مسلمانوں سے ہے اور اس باعث سے ہندوستان کے مسلمانوں کے دلوں میں نہایت سخت عداوت اور دشمنی روسیوں سے جمتی جاتی ہے اور اب ان کو روسیوں کا سنٹرل ایشیا میں بھی پھیلنا نہایت ناگوار ہوتا جاتا ہے جس پر وہ اس واقعہ سے پہلے چنداں خیال بھی نہیں کرتے تھے ۔ یہ سب حالات اس بات سے آگاہی دیتے ہیں کہ زمانہ کس طرح پر لوگوں کو چلا رہا ہے اور غور کرنے کے لیے غور کرنے والوں کا موقع دیتا ہے ۔

ٹیئمز

از اے گریٹ رفارمر
یعنی
زمانہ ایک بڑا اصلاح کرنے والا ہے

(تہذیب الاخلاق ، جلد ششم ، بابت یکم رمضان ۱۲۹۲ھ
صفحہ ۱۴۲ تا ۱۴۴)

یہ بات تو سب کو معلوم تھی کہ ترک انگریزی نما لباس پہنتے ہیں اور میز و کرسی پر بیٹھ کر چھری کانٹے سے کھاتے ہیں اور سلطان روم یعنی بادشاہ حرمین شریفین جن کا خطبہ مکہ معظمہ کے منبروں اور مسجد نبوی کے منبر پر روضۂ مطہرہ علیٰ صاحبہا الصلوٰة و السلام کے سامنے پڑھا جاتا ہے، بوٹ و پتلون و ترکش کوٹ و لال پھندنے دار ٹوپی پہنتے ہیں - مگر اب نئی بات یہ معلوم ہوئی ہے - کہ جناب شریف مکہ عبد اللہ بن عون بھی انگریزی تہذیب کو پسند فرماتے جاتے ہیں - پیرس کے ایک اخبار میں چھپا ہے کہ بصرہ کے ایک بہت دولت مند سوداگر جن کا نام علی الرشید ہے، ان دنوں پیرس میں تشریف لائے ہیں - آتے وقت وہ مکہ معظمہ میں تشریف لے گئے تھے اور شریف مکہ کے ہاں مہمان رہے تھے - اُن کا بیان ہے کہ شریف مکہ کا مکان بالکل یورپ کے اسباب سے سجا ہوا ہے اور شریف مکہ انگریزی طور کا کھانا

کھاتے ھیں - مگر ابھی اتنی کسر ھے کہ چھری کانٹے سے نہیں کھاتے - ایک فرانسیسی باورچی اُن کے ھاں نوکر ھے - شریف مکہ نے فرانسیسی زبان سیکھ لی ھے اور فریخ یعنی فرانسیسی زبان بولتے ھیں - اب تو قیامت ھوگئی - ع

چو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی

کیا ھمارا تہذیب الاخلاق مکہ میں بھی پڑھا جاتا ھے ؟

سلطان زنجبار کو بھی زمانہ کی ھوا لگی ھے - اُنھوں نے بھی فریخ زبان پڑھنی و سیکھنی شروع کی ھے - اپنے ھاں کے بڑے بڑے سرداروں کو تمغے دیے ھیں - جن میں سلطان زنجبار کی تصویر بنی ھوئی ھے - کیا اب تصویر ناجائز نہیں رھی ؟ نہیں میں بھول گیا - سلطان زنجبار تو بڑے پکے حنفی ھیں - تمغوں میں پوری تصویر نہ ھوگی - صرف چہرہ یا نصف قد کی تصویر ھوگی - اس لیے کہ حنفیوں کے ھاں کا مسئلہ ھے کہ جان دار کی اُس قدر تصویر جس سے زندہ رھنا ممکن نہ ھو بنانی یا رکھنی ناجائز نہیں ھے -

ایک مصور نے سن کر کہا کہ میں تو پورے قد کی تصویریں بھی ایسی ھی بناتا ھوں - کہ اگر اتنی ھی چیزیں انسان میں ھوں جتنی کہ میں بناتا ھوں تو بھی انسان کا زندہ رھنا ممکن نہیں - اُس نے قسم کھائی اور کہا " میں نہ انسان کا بھیجا بناتا ھوں نہ پھیپھڑا ، نہ دل و جگر ، نہ معدہ نہ امعاء ، نہ خون نہ روح ، اور بغیر ان سب چیزوں کے انسان زندہ نہیں رہ سکتا - پس میں بھی حنفی مسئلہ کے بہ موجب کوئی ناجائز کام نہیں کرتا - "

جب مصور سے کہا گیا - کہ قیامت میں خدا کہے گا کہ " اب اس میں جان ڈال " تب وہ حیران ھوا اور کہنے لگا کہ جناب درخت کی بھی تصویر بناؤں یا نہیں - تو اُس سے کہا گیا کہ درخت کی تصویر منع نہیں - تب اُس نے کہا کہ جناب اگر قیامت

میں خدا کہے گا کہ اب اس کو بڑھا اور پھل پھول لگا - تو میں کیا کروں گا - اس سے کہا گیا کہ درخت میں قوت نامیہ پیدا کرنے کو اور پھل پھول لگانے کو خدا نہیں کہنے کا - مصور بولا - کہ نا صاحب میں نہ مانوں - ایسے خدا سے جو کاغذ پر لکیریں کی ہوئی جانور کی تصویر میں جان ڈالنے کو کہے گا - کیا لگتا ہے کہ وہ کاغذ پر درخت کی کھچی ہوئی تصویر میں بھی قوت نامیہ پیدا کرنے اور پھل پھول لگانے کو کہوے - یا تو اس مسئلہ ھی میں کچھ غلطی ہے - یا مطلقاً تصویر بنانا جان دار کی ھو یا بے جان کی - بالکل ممنوع ہے -

کیا کسی مولوی نے سلطان زنجبار کو فتویٰ دے دیا ہے - کہ تمغوں میں نقش تصویر ناجائز نہیں ہے ؟

---

(۴)

مضامین متعلق واقعاتِ حاضرہ

دهلی کا دربار اور اس کا خرچ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی‌گڑھ ۱۰ نومبر ۱۸۷۶ء)

جب هم اس بات کا خیال کرتے هیں که گورنمنٹ هندوستان نے تمام محکموں میں تخفیف کا حکم دیا هے تو همارے دل میں یه گمان پیدا هوتا هے که آج کل خزانه میں کمی هے اور وه ضرورتیں پیش هیں جن کو خزانه اپنی کمی کے سبب سے برداشت نہیں کر سکتا اور هم یقین کرتے هیں که جو اراکین تخفیف کی رائے دینے والے هیں وه بھی اپنی رائے کے واسطے بجز اس کے اور کچھ وجه نه ظاهر کریں گے که خزانه کم اور ضرورت زائد تھی ۔ اس سبب سے تخفیف کی ضرورت معلوم هوئی لیکن بحسب ظاهر جو لوگ اس وجه کو ضعیف خیال کرتے هیں وه دربار دهلی کے صرف کو دیکھ کر تخفیف کی اس وجه کو بالکل نا واجب کہتے هیں اور وه بہت حیرت میں هیں که دربار دهلی پچھتر لاکھ روپیه صرف کرے گا اور گورنمنٹ تین چار هی لاکھ کی تخفیف کی خواهاں هے ۔

اگر تخفیف کی ضرورت سے قطع نظر کی جاوے تو بھی همارے بعض هم عصر جو هندوستان کے خزانه کا بے دریغ صرف هونا نا پسند کرتے هیں اس پچھتر لاکھ روپیه کے صرف کو بالکل نا واجب کہتے هیں ۔ وه کہتے هیں که جب ملکه معظمه تخت نشین هوئی تھیں تو اس وقت صرف مبلغ سات لاکھ روپیه صرف هوئے تھے (یعنی ستر هزار پونڈ) اور اب صرف خطاب شهنشاهی کے قبول کرنے کی خوشی میں پچھتر لاکھ صرف کیا جاتا هے جو

دہ چند سے بھی زیادہ ہوگا اور ان کو اسی وجہ سے یہ فکر ہے کہ اگر حضور ملکہ معظمہ شہنشاہی تاج پہننے کی رسم ادا فرماویں گی تو اس عمل درآمد کے لحاظ سے اس وقت بھی ہندوستان سے روپیہ جاوے گا اور اس کی مقدار بھی اس سے کچھ کم نہ ہوگی۔

وہ اس پچھتر لاکھ کے صرف کو اس وجہ سے نا پسند کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک اس صرف کو ہندوستان سے جو تعلق ہے وہ انگلستان سے نہیں ہے۔ پس اس صورت میں یہ تمام بار ہندوستان کے خزانہ پر ہوگا جس کے لحاظ سے ان کے نزدیک یہ کہنا کچھ بے جا نہیں ہے کہ اگر آج ہندوستان کا پارلیمنٹ علیحدہ ہوتا جیسا کہ انگلستان کا پارلیمنٹ ہے تو ہرگز پچھتر لاکھ روپیہ کی درخواست اس آسانی سے پیش نہ ہوتی اور اس کی منظوری تو خواب و خیال سے کم نہ ہوتی اور اب چوں کہ انگلستان کی طرح ہندوستان کا پارلیمنٹ اس کے خزانہ کا حامی نہیں ہے اس وجہ سے پچھتر لاکھ روپیہ کی رقم کثیر صرف اس نام سے بجٹ میں شامل ہوگی کہ دہلی کے تماشہ میں صرف کی گئی اور وزیر خزانہ ہند اپنے نقشہ میں اس رقم کو مارج آئندہ میں لکھیں گے اور اسی وجہ سے خیال کرتے ہیں کہ سر جان اسٹریچی صاحب بہادر کو آئندہ نہایت دقت پیش آوے گی کیوں کہ ان کو تمام محکموں کی فضول خرچی کا اس کفایت شعاری سے مقابلہ کرنا پڑے گا اور جس قدر اس باب میں ان کو دقت ہوگی اس قدر حضور گورنر جنرل بہادر کو نہ ہوگی کیوں کہ وہ کہہ دیں گے کہ یہ تمام صرف ایک بڑی حکمت عملی کے اظہار کے واسطے کیا گیا اور اس کے ذریعہ سے ہندوستان کے تمام شاہزادہ اور رئیس اس لیے بلائے گئے کہ وہ سب ایک دوسرے کے سامنے اپنے شہنشاہ کی تعظیم و تواضع

بڑی عاجزی سے بجا لاویں اور یہ کہہ کر حضور گورنر جنرل بہادر بالکل بری ہو جاویں گے ۔ حالاں کہ ان کے نزدیک در اصل یہ چنداں مفید نہیں ہے ۔ مگر ہم اس رائے سے اس وجہ سے اتفاق نہیں کرتے کہ جو تدبیر مملکت اس زمانہ میں حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر کو ہندوستان میں کرنی ضرور ہے وہ زیادہ مفید ہندوستان ہی کے حق میں ہے اور جو نازک وقت آج کل ہندوستان کی گورنمنٹ کو پیش ہو رہا ہے اُس کا اثر جس قدر ہندوستان کو برداشت کرنا پڑے گا انگلستان کو برداشت نہ کرنا پڑے گا ۔ پس اس لحاظ سے بلاشبہ ہندوستان کے گورنر جنرل کو ایک ایسے ہی دربار کی نہایت ضرورت تھی اور اسی وجہ سے ہم اس پچھتر لاکھ روپیہ کی رقم کو صرف دھلی کے تماشہ کی رقم نہیں کہہ سکتے بلکہ اُس کو ایک ملکی ضرورت کی رقم کہیں گے جس میں ہندوستان کے خزانہ کو بخل کرنا سراسر تدبیر مملکت کے خلاف ہوگا ۔ جو لوگ ہندوستان کے خارجی تعلقات کو خوف ناک خیال کرتے ہیں اور جو بڑے زور و شور سے آج کل یہ رائے دے رہے ہیں کہ ہندوستان کی گورنمنٹ کو ایک ایسے زمانے میں جب کہ یورپ کی حالت دگرگوں ہو رہی ہے اور انگلستان کی گورنمنٹ کو بھی اس عرصہ میں اس بات کی بڑی ضرورت ہے کہ ہندوستان کی حکومت نہایت پُر امن با شوکت رہے تو کیا اب لارڈ لٹن صاحب کا یہ دربار جو ہندوستان کی گورنمنٹ کی قوت اور اطمینان اور شوکت کو ظاہر کرے گا ۔ دھلی کے تماشہ کے نام سے موسوم ہونے کے لائق ہوگا ؛ ہمارے نزدیک ہرگز نہ ہوگا ۔

ہمارا ایک انگریزی معاصر لکھتا ہے کہ جو رؤسا اور شہزادے اس دربار میں شریک ہوں گے اُن کا صرف زبان سے خیر خواہی کا دم بھرنا حکومت کا استقلال ثابت نہ کرے گا مگر ہماری رائے

میں یہ خیال چند وجہ سے قابل التفات نہیں ہے کیوں کہ ہمارے
ہم عصر نے اس بات کی کوئی وجہ نہیں لکھی کہ ہندوستانی
شہزادوں اور درباریوں کی یہ نیاز مندی اور اپنے گورنر جنرل کے
حضور میں علی الاعلان جب کہ اپنے اور بیگانہ ملک کے لوگ
بھی وہاں حاضر ہوں گے خیر خواہی اور وفاداری کا اقرار کرنا
کس وجہ سے صرف زبانی اقرار ہوگا اور کیوں کر اُس سے استقلال
حکومت ثابت نہ ہوگا ۔ علاوہ اس سے اس بات کا بھی کوئی کافی
سبب نہیں بیان کیا کہ کیوں اُن کے نزدیک اس وقت ایسے دربار
کی ضرورت نہ تھی ۔

گو یہ مسلّم ہے کہ جو تخفیف اس وقت عام محکموں میں
کی گئی ہے وہ اس صرف کثیر کے منافی معلوم ہوتی ہے مگر جب
اس دربار کی قومی ضرورت کو تسلیم کر لیا جاوے اور یہ بھی
منجملہ انہیں ضروری اخراجات کے بجٹ میں مندرج ہو جن سے
گورنمنٹ کو کچھ چارہ نہیں ہے تو پھر ہماری رائے میں یہ صرف کثیر
بجائے اس کے کہ تخفیف کے منافی ہو خود تخفیف کی وجوہ میں
داخل ہو جاوے گا اور ہم کو یقین ہے کہ ایسے وقت میں کوئی
ایسا شخص جس کو روس کے ارادوں اور سرحدی معاملات پر
نظر ہے ہرگز اس دربار کی ضرورت میں کلام نہ کرے گا ۔

ہم اس وجہ کو بھی چنداں پسند نہیں کرتے ہیں کہ
ملکہ معظمہ کی تخت نشینی کے زمانہ میں صرف سات لاکھ روپیہ
صرف ہوا تھا اب اس قدر کیوں صرف ہوتا ہے کیوں کہ اول تو
ہمارے نزدیک ہو زمانہ کی تدبیر مملکت اور ملکی مصلحت یکساں
نہیں ہوتی تا کہ ہم اس بات کو تسلیم کریں کہ جب اس قدر صرف
ہوا تو اب اس قدو نہ ہونا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ وہ خرچ صرف تخت
نشینی کی خوشی میں تھا اور اس جشن میں زمانہ کی خوشی اور

تدبیر مملکت دونوں شامل ہیں پس کسی طرح وہ قیاس صحیح نہیں ہے -

ہمارا وہی ہم عصر جس کی یہ رائے ہے کہ استقلال حکومت کچھ زبانی اقرار پر منحصر نہیں ہے اپنی رائے کے اخیر میں لکھتا ہے کہ دراصل استقلال حکومت اس بات میں ہے کہ کفایت شعاری اور انتظام اور بیدار مغزی ہو اور ان رئیسوں کا دل ان کو راحت پہنچانے اور اُن کے کاموں میں دخیل نہ ہونے سے ہاتھ میں لیا جاوے - پس ہم اُس کی اس قدر رائے سے بڑی خوشی کے ساتھ اتفاق کرتے ہیں اور اُس کی اس منصفانہ اور علاقانہ تجویز سے اُس کو بڑی عزت کے لائق سمجھتے ہیں اور ہم بھی یہ رائے تسلیم کرتے ہیں کہ بلاشبہ رئیسوں بلکہ تمام رعایا کے ساتھ ایسا ہی محبت کا برتاؤ کرنے سے اصلی استقلال حکومت کو حاصل ہوگا اور گورنمنٹ کی یہی تدبیر سچی وفاداری رعایا کے دل میں پیدا کرے گی - مگر اپنے ہم عصر موصوف کی اس رائے کو اس محل پر اس وجہ سے تسلیم نہیں کرتے کہ ہمارے نزدیک یہ دربار کچھ صرف ہندوستانی رؤساء کی گرویدگی کے ہی واسطے نہیں ہے بلکہ اس کی ضرورت خارجی لوگوں پر رعب ڈالنے اور اُن کو ہندوستان کی رعایا کی فرماں برداری ظاہر کرنے کے واسطے بھی ہے اور دراصل یہ ضرورت تمام ضرورتوں سے قوی ہے - پس ہم کسی طرح اس ضرورت کو بغیر ایک ایسے دربار کے پورا ہونا نہیں سمجھتے اور اس کی وجہ سے ضرور ہم شوکت اور قوت کی اعانت سمجھتے ہیں - ہاں اگر یہ دربار صرف اس مقصد سے کیا جاتا کہ گورنمنٹ اس کے ذریعہ سے رعایائے ہندوستان کی وفاداری اور اس کی گرویدگی کو زیادہ کرے تو ہم اپنے ہم عصر کی اس بے نظیر رائے کو آب زر سے لکھتے اور ہم اس کو ضرور تسلیم کرتے اور اسی وجہ

سے ہم اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اگر ہمارے ہم عصر
کی یہ رائے اس دربار کی مخالفت میں نہ ہوتی تو ہم اس کے ساتھ
نہایت خوشی سے اتفاق کرتے کیوں کہ ہم ہمیشہ یہ خیال
کرتے ہیں کہ سچی وفاداری اور دلی خیر خواہی رعایا کے دل میں
اُسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جو گورنمنٹ اُس کے دل میں
محبت کے ذریعے پیدا کر دے اور رعایا کی محبت بغیر اس کے
نا ممکن ہے کہ اُس کو اپنی گورنمنٹ سے بہمہ وجوہ اطمینان ہو اور وہ
گورنمنٹ کو اپنا شفیق اور مہربان سمجھ لے ۔ ہم خوب جانتے ہیں
کہ جو رعایا کسی گورنمنٹ کے جبر سے اور اُس کے دباؤ سے اس
کی اطاعت و فرماں برداری کا اقرار کرتی ہے وہ ہرگز وفادار
نہیں ہوتی اور جو رعایا گورنمنٹ کی محبت اور شفقت اور مہربانی سے
اُس کی گرویدہ ہوتی ہے وہ ضرور سچی وفادار ہوتی ہے اور یہ
گرویدگی اُسی وقت ممکن ہے جب کہ گورنمنٹ اُس کے کسی معاملہ
میں بہ جبر دخیل نہ ہو اور اُس کی جان و حفاظت میں نہایت صفائی کا
برتاؤ رکھتی ہو ۔

ہم نے اُسی عرصہ میں جب کہ اس دربار کا اشتہار ہوا تھا
اپنی یہ رائے ظاہر کی تھی کہ حتی الامکان یہ دربار نہایت پر
شوکت ہونا چاہیے اور اب بھی ہم اُسی رائے پر اعتماد کرتے ہیں
کہ ضرور اس دربار میں گورنمنٹ ہندوستان کو اپنی قوت و حکومت
کا دبدبہ دکھلانا چاہیے اور اس زمانہ میں ہندوستان کے خزانہ کو
ذرا فیاض ہی بننا مناسب ہے اور جو لوگ اس کو صرف کی زیاتی سے
خوف دلاویں ان کی رائے کو ہرگز نہیں سننا چاہیے۔ ہم سر جان اسٹریچی
صاحب کے واسطے بھی ان وجوہ پر نظر کرنے سے کچھ دقت نہیں سمجھتے۔

رهائی

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ یکم دسمبر ۱۸۷۶ء)

اب یہ خبر پختہ ہو گئی ہے کہ حضور ملکہ معظمہ کے خطا
شہنشاہی قبول کرنے کی خوشی میں بہت سے قیدی ہندوستان
جیل خانوں سے چھوڑے جاویں گے جس کی نسبت ہمارا ہم ع
صاحب راقم دہلی گزٹ اپنا یوں یقین ظاہر کرتا ہے کہ شاید آن
تعداد فیصدی دس ہو۔ یہ بات بھی نہایت اچھی ہے کہ جو قی
بلحاظ اپنے چال چلن کے اچھے ثابت ہوں گے وہ رہائی کے مست
ٹھہریں گے۔ دہلی گزٹ کی رائے ہے کہ اگر ان قیدیوں میں عور
زیادہ شامل ہوں جو سوائے قتل عمد کے اور قسم کے جرائم میں ما
ہیں تو نہایت مناسب ہو۔ پس ہم بھی اس رائے سے نہایت اتف
کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں عورتیں باعتبار اپنی اصلی فطرت کے
زیادہ رحم کے قابل ثابت ہوتی ہیں اور بسبب اپنے اصلی خلقت کے
کے جرائم بھی کسی طرح اُس تمرد اور بدی پر محمول نہیں ہو
جس پر مرد کے جرائم محمول ہوتے ہیں۔ تکلیف و مصائب
برداشت کے لحاظ سے بھی اُن کا خلقی صنف اُن کا سفارشی ہے۔
بلا شبہ یہ رائے نہایت عمدہ ہے کہ اس شاہانہ بخشش میں عور
کو زیادہ بہرہ دیا جاوے اور چوں کہ عورتوں کی تعداد
جیل خانوں میں نہایت کم ہوگی اور مردوں کی بہ نسبت وہ
کم ماخوذ ہوں گی اس لیے اس فیصدی تعداد میں اگر ان کی

وسعت زیادہ کر دی جاوے تو کسی طرح مردوں کے حق میں نا انصافی نہ ہوگی ۔

گورنمنٹ کی اس فیاضی سے ہندوستان میں نہایت خوشی ہوگی اور جو ہندوستانی مشرقی سلطنتوں کے قدیمی دستوروں کو دل سے عزیز رکھتے ہیں وہ حد سے زیادہ خوش ہوں گے اور جس طرح ہندوستان کے خواص اپنے بادشاہ کی وقعت و توقیر اور اس کی فیاضی سے بخوبی آگاہ ہیں اسی طرح عوام بھی یہ بات سمجھ جاویں گے کہ بلا شبہ ہمارا بادشاہ بڑا فیاض ہے جس کی فیاضی کا اثر ہم تک پہنچ گیا ہے گو تربیت یافتہ اور حکیم طبیعت ہندوستانی اس کو نہ پسند کرتے ہوں ۔

جو بد ظنیاں ہماری گورنمنٹ کی اپنی رعایا کی نسبت ہیں وہ بہ نسبت اس کے نہایت بڑی بڑی ہیں اور اس کا زمانہ تمام مشرقی سلطنتوں کے زمانہ سے بدرجہا فائق ہے اور اس کے عہد کی خوبیوں کی کچھ انتہا نہیں ہے لیکن ان تمام باریک اور مستحکم فیاضیوں کو صرف تعلیم یافتہ ہی ہندوستانی سمجھ سکتے ہیں ۔ جو رعائتیں گورنمنٹ اپنی رعایا کے حقوق کی نسبت فرماتی ہے اور جو انصاف کا طریقہ اس کی عدالتوں میں رائج ہے اور جو خوبیاں اس کے قانون کی ہیں جو امن اس کے عہد میں ہے ، جو ترقی تہذیب کی اس کے عہد میں ہے ، جو آرام رعایا کو اس کے وقت میں ہے ۔ جو تنگی ظالموں کے واسطے اس قانون میں ہے وہ تعلیم یافتہ بخوبی جانتے ہیں اور اس کی قدر کرتے ہیں ؛ مگر ایک عام آدمی جو بازار کا پھرنے والا اور مزدوری کرنے والا ہو وہ اس فیاضی کو سب سے بڑا جانتا ہے کہ بادشاہ نے مجھ کو قید سے رہا کر دیا یا مجھ کو فلاں کام پر خوش ہو کر یہ چیز انعام میں عطا کی ۔ پس ضرور تھا کہ حضور ملکہ معظمہ کے خطاب شہنشاہی قبول کرنے کی خوشی میں وہ شاہانہ فیاضی

بھی ظاہر کی جاتی جس سے عوام الناس بھی جانیں کہ ہمارے بادشاہ نے یہ احسان کیا ۔

ہم جانتے ہیں کہ اس لحاظ سے بھی یہ طریقہ پسندیدہ ہے کہ ہمارے حضور گورنر جنرل بہادر یہ دربار ایسے مقام پر بیٹھ کر فرماویں گے جہاں شہنشاہان ہندوستان کا تخت تھا اور اس لیے تالیف قلوب کے واسطے بھی ایک ایسی رسم کا برتنا مناسب تھا جس سے ہندوستانیوں کے دلوں کو مناسبت ہو اور وہ اس سے خوش ہوں غرض کہ بہر کیف اس خوشی میں قیدیوں کی رہائی نہایت عمدہ تدبیر ہے اور ہم خیال کرتے ہیں کہ جو لوگ اس بات کا اندیشہ کرتے تھے کہ قیدی رہا ہو گئے تو ہماری کوٹھیوں کے احاطوں میں چوری کریں گے اور ہمارے مال کی حفاظت میں نقصان ہوگا اُن کو اس بات سے اطمینان کر لینا چاہیے کہ نیک چلن چور چھوٹیں گے بد چلن نہیں چھوٹیں گے جو تم کو اندیشہ ہو اور علاوہ اس کے یہ فیصدی دس کہاں تک پھیلیں گے جو اس قدر چوریاں کریں گے ۔ شاید ایسے خیال کے لوگوں کو گوارا نہیں ہے کہ کسی پر رحم کیا جاوے ۔

جیل خانوں کی رپورٹ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۲۰ اکتوبر ۱۸۷۶ء)

هم همیشه اس بات کا اقرار کرتے هیں که هندوستان میں گورنمنٹ انگریزی هندوستانیوں کا خوش اقبالی کا نشان هے اور اس کا قانون اور منشاء قانون انصاف کا حامی اور عقل کے موافق هے جس کے سبب سے رعایا اُن تمام حقوق اور رعایتوں کی مستحق هو سکتی هے جو ایک عادل اور منصف گورنمنٹ کی ظل عاطفت میں هونی چاهئیں لیکن با ایں همه هم کو کبھی کبھی یه کہنا پڑتا هے که فلاں شخص کے معاملے میں انصاف نہیں هوا اور فلاں معامله میں هندوستانیوں کے حق پر نظر نہیں هوئی لیکن تاهم هماری یه رائے کچھ یه ثابت نہیں کرتی که اس بے انصافی کا سبب اصل قانون هوا هے بلکه هم اُس کو همیشه خاص افسروں کی غفلت یا بے پروائی کی طرف منسوب کرتے هیں اور هم جانتے هیں که اگر وه افسر احتیاط کریں اور گورنمنٹ کے انصاف کی پوری تعمیل کریں تو هرگز هم کو اس شکایت کا موقعه نه ملے اور بلاشبه اس میں ذرا تردد نہیں هے که اُن افسروں کی احتیاط اُس وقت ظہور میں آ سکتی هے جب که حکام بالا دست اپنے ذمه یه بات فرض سمجھیں که وقتاً فوقتاً اُن افسروں کی بے اعتدالیوں پر تنبیه و مواخذه کرتے رهیں اور اگر وه حکام عالی مقام هی اس میں چشم پوشی کریں گے تو پھر وه افسر احتیاط کو عمل میں نہیں لاویں گے اور وه اپنے اختیارات کو محدود نہیں سمجھیں گے اور اس وجه سے

گورنمنٹ کے اُس قانون کی پوری تعمیل نہ ہوگی اور ہندوستانیوں کی زبان شکایت کو کوئی تدبیر نہ روک سکے گی ۔

ہمیشہ شکایت کا منشاء عامہ رعایا کی جانب سے یا کوئی حق تلفی ہوتی ہے یا کوئی ایزا و تکلیف ہوتی ہے اور جس حالت میں کہ بعض افسروں کے وہ اختیارات جو اُن کے عہدہ سے زیادہ ہوں یا قانون کی حد سے باہر ہوں رعایا کو تکلیف پہنچاویں گے تو صرف گورنمنٹ کے قانون کی خوبی اور عمدگی کچھ رعایا کی زبان شکایت کو بند نہ کر دے گی ۔ ہاں البتہ ایسی حالت میں اصل قانون یا منشاء قانون کی شکایت جائز نہ ہوگی ۔ اور ہم یقین کرتے ہیں کہ ایسی شکایت بجز ان عوام الناس کے جو قانون کو نہیں جانتے ، خواص سے کبھی ظہور میں نہ آوے گی پس ایسی حالت میں حکام بالا دست پر بلاشبہ واجب ہے کہ وہ اپنے ماتحت افسروں کی کارروائیوں کو نظر غور سے دیکھتے رہیں اور اس بات پر نظر رکھیں کہ وہ اپنے حد اختیارات سے باہر نکل کر کام کرنا چاہتے ہیں یا نہیں ۔

ہم اس وقت اُس رپورٹ کو دیکھ رہے ہیں جو گذشتہ سنہ کی بابت شمالی مغربی جیل خانوں کے متعلق ہے ۔ اُس رپورٹ میں نہایت ایمان داری اور بڑی سچائی کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے ۔ کہ ۱۸۷۴ء میں قیدیوں کی زیادتی کا یہ باعث بھی تھا کہ مجسٹریٹوں نے اُن لوگوں کو بھی جیل خانہ دکھلایا جن سے کوئی خاص جرم وقوع میں نہیں آیا تھا بلکہ صرف یہ بات تھی کہ وہ بیچارے اپنی نیک چلنی کی ضمانت نہیں دے سکتے تھے ۔ اُس کے بعد اُسی رپورٹ میں یہ فقرہ مندرج ہے کہ ”سر جارج کوپر صاحب یہ رائے دیتے ہیں کہ یہ اختیار جس وسعت کے ساتھ عمل درآمد میں لایا جاتا ہے اُس کا دار و مدار زیادہ تر ہر مجسٹریٹ

کے ذاتی خیال پر ہے اور یہ وہ اختیار ہے کہ جس کے عمل درآمد پر افسران بالا کو اچھی طرح نظر رکھنا چاہیے ۔ کیوں کہ ایک کم عقل اور بے احتیاط حاکم کے ہاتھ میں ایسے اختیار کا ہونا ظلم کا ایک خطرناک ہتھیار ہے ‘‘ پس ہم کو دیکھنا چاہیے کہ سر جان کوپر صاحب بہادر کی یہ عاقلانہ رائے کہاں تک ہماری رائے کو تقویت دیتی ہے اور کہاں تک ہمارا یہ خیال صحیح ثابت ہوتا ہے کہ جہاں تک ہندوستان میں نا انصافی کی شکایت ہے وہ بعض تند مزاج اور نا واقف نو عمر حکام کی اُس بے اعتدالی پر مبنی ہے جو وہ اپنی حدود اختیار سے زیادہ عمل میں لاتے ہیں اور قانوناً اس کے مجاز نہیں ہوتے ۔ دیکھو اگر حضور سر جارج کوپر صاحب بہادر کی یہ رائے صحیح ہے (اور بلاشبہ صحیح ہے) کہ قیدیوں کی تعداد کی زیادتی بعض مجسٹریٹوں کی اس کارروائی پر مبنی تھی کہ انھوں نے غیر مجرموں کو جیل خانہ میں بھیج دیا تو شاید ہندوستانیوں کا یہ کہنا کچھ غلط نہ ہوگا کہ جو انصاف گورنمنٹ کے قانون میں ہے وہ اُس کی عدالتوں میں نہیں ہے اور جو انصاف و اضعان قوانین کے دل و زبان میں ہے اُس کا ظہور اُن لوگوں کی کارروائی سے نہیں ہرتا جو اُس کے عمل درآمد کے ذمہ دار ہیں ۔ ہر ضلع کا مجسٹریٹ اپنے ضلع میں ایک ایسا بادشاہ ہوتا ہے کہ اُس کا حکم گورنمنٹ کے حکم سے سابق ہو سکتا ہے اور گورنمنٹ کا کوئی حکم بغیر اُس کی مداخلت کے نہیں نافذ ہوتا ۔ پس اگر ایسے ذی اختیار شخص کو اپنے اختیارات کے عمل درآمد میں حد قانون کی پابندی نہ ہو اور اُس کو کسی قسم کی باز پرس کی پروا نہ ہو تو اس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہو سکتا کہ یہ اختیار ایک بہت بڑے ظلم کا نشانہ ہوگا اور ایسے تیر کے نشانہ کے سامنے رعایا کے جان و مال کی حفاظت کی امید

نہایت امر موہوم ہوگی جس کے سبب سے رعایا ہرگز امن و اطمینان کے ساتھ اپنی زندگی بسر نہ کر سکے گی. بلکہ ہمیشہ ایک خوف و اندیشہ کی حالت میں زندگی بسر کرے گی ۔

کیا ایک شریف رعایا کو اس سے زیادہ کسی بات کا اندیشہ ہو سکتا ہے کہ اُس کے ضلع کا حاکم بغیر کسی قانونی جرم کے اُس کو جیل خانہ دکھلا سکے اور بغیر کسی قصور کے اُس کی آبرو کو خراب کر سکے ۔ کیا جس حالت میں ایک ضلع کا مجسٹریٹ کسی شریف آدمی کو صرف اس قصور پر ماخوذ کر سکے کہ اس نے ہم کو راستہ میں سلام نہیں کیا یا اُس نے ہم کو دیکھ کر سواری سے اترنا نہیں چاہا یا اُس نے سڑک پر ہماری برابر بگھی چلائی تو کیا ایسے ضلع میں امن ہو سکتا ہے اور رعایا خیال کر سکتی ہے کہ ہمارے حقوق محفوظ ہیں اور ہم ایک نہایت خوش فزا قانون کے باغ میں دم لے رہے ہیں اور کوئی چیز ہمارے سانس کو نہیں روکتی ۔ ہماری رائے میں ہرگز نہیں ہو سکتی اور اسی لحاظ سے ہمارے حکام عالی مقام کا فرض ہے کہ وہ ماتحت افسروں کی ایسی حرکتوں کو دیکھتے رہیں ۔ ہم اسی وجہ سے مدح کرتے ہیں اس بات کی کہ فلر صاحب کے مقدمہ میں حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر کی کارروائی نہایت عمدہ اور ایسے ٹھیک وقت پر ہوئی جب کہ اُس کی نہایت ضرورت تھی ۔ اگر حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر کی مانند یہ تنبیہہ پہلے سے ہوتی تو اضلاع شمالی کا ایک مجسٹریٹ اپنی عدالت میں ایک ہندوستانی وکیل کے سر پر اس جرم میں جوتیاں نہ رکھواتا کہ وہ عدالت میں اُس کمرہ کے اندر جوتا پہنے چلا آیا جس میں صاحب مجسٹریٹ بہادر کی عدالت کا کٹہرہ تھا ۔

اس رپورٹ میں اُن اختیارات کا بھی ذکر ہے جو صاحبان سپرنٹنڈنٹ جیل خانہ قیدیوں کی سزا کے متعلق عمل میں لاتے ہیں

اور اُس کی نسبت یہ بیان کیا گیا ہے کہ صاحبان سپرنٹنڈنٹ
جیل خانہ اس باب میں متفق نہیں ہیں بلکہ ہر ایک جرم کی
نسبت ہر ایک کی رائے مختلف ہے اور اُس کی نظیر میں ذکر
کیا گیا ہے کہ بعض سپرنٹنڈنٹ قیدیوں کے پاس تمباکو کا نکلنا
قتل عمد کی حد سے کچھ ہی کم سمجھتے ہیں اور بعض اس کو
نہایت خفیف اور بعض بالکل جرم ہی نہیں سمجھتے اور اس قباحت
کے رفع کرنے کے واسطے حضور سر جارج کوپر صاحب بہادر یہ
تجویز فرماتے ہیں کہ جرموں کے درجہ مقرر کیے جاویں اور اُن کی
سزا متعین کر دی جاوے صرف اس کا تصفیہ صاحبان سپرنٹنڈنٹ
کی رائے پر چھوڑ دیا جاوے - پس ہم سر جارج کوپر صاحب کی
اس تجویز کو نہایت عمدہ سمجھتے ہیں اور ہم کو اُمید ہے کہ جو
اندھیر بغیر کسی قاعدہ کے ہوتا ہے وہ ضرور اس تجویز سے کم
ہو جاوے گا - گو یہ تجویز اُس اختیار کو نہ روک سکے گی جو
باوجود ضبط قانون کے بھی بعض حکام اپنے ذاتی خیال سے عمل میں
لاتے ہیں - چناں چہ حضور ممدوح خود ہی اس بات کو تسلیم
کرتے ہیں کہ بعض مجسٹریٹوں نے قیدیوں کے جیل خانہ بھیجنے
میں اپنے ذاتی خیال کی پابندی کی - پس اسی طرح سپرنٹنڈنٹ
جیل خانہ بھی باوجود حد اختیار کے کسی اپنے ذاتی خیال کا پابند
ہو سکتا ہے اور اس کی بات تدبیر ہماری دانست میں کسی جدید قانون
کی تجویز سے ایسی ممکن نہیں ہے جس قدر کہ حکام بالا دست کی
تنبیہ سے متصور ہے -

جیل خانہ میں بعض نیک چلن قیدیوں کی سزا میں کبھی
کمی کرنے کا قاعدہ مفید بیان کیا گیا ہے اور اس میں کسی طرح
کا شبہ نہیں ہے کہ وہ ضرور مفید ہے اور ایک ایسے شخص کو
جو اپنے جرم کے سبب سے جیل خانہ میں آیا ہے نہایت بڑی

نیک چلنی کی ترغیب دیتا ہے مگر یہ بات نہایت سچ ہے کہ یہ ترغیب صرف انھیں مجرموں کو ہو سکتی ہے جو اپنے کسی اتفاقیہ جرم سے قید ہو گئے ہیں اور جو مجرم جرم کے عادی ہو گئے ہیں اور جن کو کسی نوع کا پاس عزت نہیں رہا اُن کے حق میں یہ تدبیر مفید نہیں ہے - پس اس لحاظ سے حضور سر جان اسٹریچی صاحب بہادر کی یہ رائے نہایت عمدہ معلوم ہوتی ہے کہ سزا کی تخفیف یا اور کسی قسم کی رعایت کا طریقہ صرف انھیں قیدیوں کے واسطے مناسب ہے جو ہمیشہ جرم کے عادی نہیں ہیں -

ہم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جیل خانوں کے سپرنٹنڈنٹوں کے اختیارات اور آزادی میں خلل ڈالنا نہیں چاہیے کیوں کہ بہ نسبت اور افسروں کے وہ ایک سخت اور خطرناک انتظام کا ذمہ دار ہوتا ہے اور سپرنٹنڈنٹ جیل خانہ کے زیر حفاظت ایک بڑا بھاری گروہ اُن بدمعاشوں کا ہوتا ہے جو تمام ضلع کے بدمعاشوں کے انتخاب ہوتے ہیں اور اب جہاں تک جیل خانوں میں آسائش کے قواعد زیادہ ہوتے جاتے ہیں اور جیل خانہ کے اندر قیدی آزاد ہوتے جاتے ہیں اور سوائے ایک خاص قسم کے قیدیوں کے بیڑیوں وغیرہ سے خالی رہتے ہیں اسی قدر جیل خانوں میں خطرہ زیادہ ہوتا جاتا ہے - پس اب اگر ایسے گروہ کے محافظ کے اختیارات میں خلل ڈالا جاوے تو بلاشبہ انتظام میں رخنہ ہوگا اور ہمیشہ ایک اندیشہ رہے گا - مگر جس طرح ہم اس قدر آزادی کے موید ہیں جو اس انتظام کے واسطے کافی ہو، اسی قدر اُس آزادی کے مخالف ہیں جس سے صاحب سپرنٹنڈنٹوں کو قیدیوں کے ساتھ اُس قسم کے سلوک کرنے کا اختیار حاصل ہو جاوے جو ایک انسان کیا معنی ایک ذی روح کے بالکل مناسب حال نہ ہو - جیل خانہ مجرم کی ہمت اور اُس کے جرم کی قوت اور اُس کے

دلی جوش اور طراری کے کم کرنے کا ذریعہ ہے ۔ کچھ مجرم کی روح کے فنا کرنے اور اُس کی جسمانی اور روحانی تندرستی کے ضائع کرنے کا ذریعہ نہیں ہے ۔ پس جو عمل درآمد قیدیوں کی روح اور اُن کی صحت کو فنا کرے وہ ضرور سپرنٹنڈنٹوں کے اختیار سے باھر ھونا چاھیے اور ھمیشہ اس باب میں اُن کے اختیارات کی ایک حد ھونی چاھیے ۔

ھم دیکھتے ھیں کہ بعض ارباب فہم ھمیشہ قیدیوں کے حق میں اُس رعایت کی درخواست کرتے ھیں جو اُن کے واسطے کسی طرح مناسب نہیں ھوتی اور اسی طرح بعض ارباب اُس ظلم اور شدت کی درخواست کرتے ھیں جو انسان کے واسطے عقلاً جائز نہیں ہے مگر ھم ھمیشہ ان دونوں رایوں کے مخالف رہے ھیں کیوں کہ ھم جانتے ھیں کہ بے جا رعایت کے سبب سے سزا سزا نہیں رھتی اور بے انتہا شدت کے سبب سے سزا ظلم ھو جاتی ہے ۔ ھم اس رائے کو نہایت ھی پسند کرتے ھیں کہ قیدی کو بجائے اس کے ایک بار کسی جرم پر تیس بید لگائے جاویں بہت بہتر ہے کہ چار پانچ بار اُس کو یہ سزا دی جاوے کیوں کہ تقسیم سزا سے اُس کی روح اور جسم پر نا واجب صدمہ نہ پہنچے گا اور ایک سپرنٹنڈنٹ کو اس طریقہ سے چند بار اپنے اختیار کے عمل میں لانے کا موقع ملے گا ۔

ھم نہایت خوش ھیں اور نہایت شکر گزار ھیں حضور سر جارج کوپر صاحب بہادر کی اُن منصفانہ رایوں کے جو حضور ممدوح نے اس رپورٹ میں ظاھر فرمائی ھیں اور ھم کو اُمید ہے کہ حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر اور حضور سر جارج کوپر صاحب بہادر کی وہ توجہ جو انھوں نے ھندوستانیوں کی حالت اور افسروں کے عمل درآمد کی نسبت فرمائی ہے ، ھندوستان میں نہایت انصاف پھیلاوے گی

اور گورنمنٹ انگریزی کے عادلانہ قانون کی وقعت رعایا
میں بٹھلا دے گی اور جس طرح حضور لارڈ لٹن صاحب کی اُس
کے دل تنبیہ نے ھندوستان کی عام عدالتوں کو فائدہ پہنچایا اسی طرح
سر جارج کوپر صاحب بہادر کی یہ منصفانہ تعریض صاحبان
مجسٹریٹ اور نیز جیل خانوں کے اُن سپرنٹنڈنٹوں کو متنبہ کرے گی
جو ایک چلم تمباکو کو قتل عمد کے قریب قریب سمجھ کر نہایت
بے رحمی سے قیدیوں کو سزا دیتے تھے اور جو رحم انسانی
ھم دردی کے لحاظ سے ھونا چاھیے اس کو کام میں نہیں لاتے تھے
اور اس قسم کی تنبیہیں انصاف کی ترقی میں اس قدر فائدہ بخشیں گی
کہ اس قدر چند جدید قانون ھرگز نہ بخشتے کیوں کہ ھماری رائے
میں زیادتی قانون ھمیشہ معاملات کی پیچیدگی کو بڑھاتی ھے اور
حکام بالا دست کی نگرانی فوراً ایک کام کو اپنے موقع پر پورا
کر دیتی ھے ۔

عدالت ہائے سرکاری کی تخفیف

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۲۲ ستمبر ۱۸۷۶ء) ۔

آج کل سرکاری عدالتوں میں تخفیف کی خبر گرم ہونے سے ایک عجیب کھلبلی پڑی ہوئی ہے اور جو شخص ہے اسی فکر میں مبتلا ہے ۔ جو لوگ معرض تخفیف میں ہیں ان کو اس بات کا خیال ہے کہ اول تو روزگار ہاتھ سے جاتا ہے دوسرے وہ تمام استحقاق جو مدتوں جان مار کر اور اپنا اچھا وقت سرکاری ملازمت میں گزران کر پیدا کیا تھا ہاتھ سے جاتا ہے اور بہت سوں کو یہ فکر ہے کہ اب آئندہ بوڑھی عمر میں نوکری کے تو لائق نہیں ہیں دیکھیے عمر کس مصیبت میں کٹے گی اور کس ذلت سے زندگی بسر ہوگی اور بہت سے ایسے لوگ جو تخفیف کے دغدغہ سے ایمن ہیں اس فکر میں سرشار ہیں کہ جب تخفیف ہوگی اور ملازم کارکن کم ہو جاویں گے اور کام عدالتوں کا بدستور رہے گا تو بہر کیف انھیں عدالتوں میں انھیں باقی ماندہ ملازموں سے وہ کام پورا کرایا جاوے گا کیوں کہ اس کا سر انجام بجز اس کے اور کس طرح ہو سکتا ہے کہ جو شخص موقوف ہو اس کا کام اوروں پر منقسم ہو جاوے اور یہی باقی ماندہ لوگ اس کے کفیل ہوں ۔ پس ایک تو پہلے ہی سے ہم لوگ مر رہے ہیں کہ کام حد سے زیادہ ہے ۔ نہایت مشکل اور بڑی بڑی مصیبتوں سے پورا ہوتا ہے ۔ صبح سے آتے ہیں شام کو جاتے ہیں ۔ نہ کھانے کی خبر ہے نہ پہننے کی خبر ہے ۔ بستہ سامنے رکھا ہے دوات قلم سے باتیں ہو رہی ہیں ۔ نہ تعطیل کی

خبر ہے نہ رخصت کا خیال۔ نہ چھٹی کا ذکر ہے ۔ صرف کام ہی کام یاد ہے اور جب تخفیف شدہ ملازموں کا کام بھی ہمارے سر آ پڑا تو دیکھیے کیا ہوتا ہے ۔ جرمانوں کے ہی مارے کام تمام ہو ۔اوے گا اور کام پورا نہ ہوگا ۔ یا گورنمنٹ کے نزدیک نالائق ٹھہریں گے یا خود دق ہو کر نوکری چھوڑ دیں گے ۔ غرض کہ جو لوگ تخفیف کے لائق ہیں وہ بھی اور جو تخفیف سے بچے ہوئے ہیں وہ بھی دونوں مصیبت میں گرفتار ہیں اور یہ بھی ضرور ہے کہ تخفیف ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی ۔ چاندی کا نرخ گھٹ گیا ہے ۔ روپیہ کی ضرورتیں پیش ہیں ۔ آمدنی بدستور خود ہے پھر تخفیف نہ ہو تو کیا ہو مگر ہم کو حیرانی یہ ہے کہ اس قسم کی تخفیف سے جو سردست گورنمنٹ نے تجویز فرمائی ہیں نتیجہ کیا ہوگا ۔ کیا گورنمنٹ کی کچہریوں میں دو چار چپراسیوں اور دو چار پرانے محرروں اور دو چار بستہ برداروں ایک دو دفتریوں اور بڑے سے بڑے ایک دو زائد پیش کاروں کی تخفیف سے کوئی ایسا معتدبہ خزانہ جمع ہو جاوے گا جو قابل اعتبار ہو یا اس کے سبب سے کوئی بڑا خرچ موقوف ہو جاوے گا جس کی گورنمنٹ برداشت نہیں کر سکتی ۔ یا دس بیس چوکی داروں کے موقوف کرنے سے گورنمنٹ کچھ کام چلا سکتی ہے جو اس پر نظر ہو ۔ ہماری دانست میں ایسے لوگوں کی تخفیف سے سوائے واویلا اور فریاد کے پیدا ہونے کے اور کوئی نتیجہ نہیں معلوم ہوتا اور ایسے لوگوں کی تخفیف سے علاوہ فریاد کے انتظام کی ابتری کا بڑا اندیشہ ہے ۔ اگر بجائے دس چپراسیوں کے آٹھ تجویز ہوں گے تو سوائے اس کے اور کیا ہوگا کہ دس کا کام آٹھ کو کرنا پڑے گا اور اس کے سبب سے جو کام جلد ہوتا تھا وہ دیر میں ہوگا اگر دس محرروں میں دو کم ہو جاویں گے تو جو کام ایک گھنٹہ میں ہوتا تھا وہ سوا گھنٹہ میں ہوگا ۔ اگر

پیشی کے اهل کار کم هو جاویں گے تو اسی قدر حکام کو دقتیں بڑھ جاویں گی اور جس اطمینان سے اس وقت کام چل رها ھے وہ نہ رھے گا ۔ حکام کی محنتیں زیادہ هو جاویں گی ۔ غرض کہ اس وقت سوائے اس کے کہ ایسی تخفیف سے مصیبت زیادہ هو اور کچھ سود نہیں معلوم هوتا ۔

هم حیران هیں کہ گورنمنٹ کی نظر ایسی تخفیف پر کس غرض سے ھے ۔ اگر وہ تخفیف هی کرنا چاهتی ھے تو ایسا کیوں نہیں کرتی کہ جو ضلع قریب قریب هیں اُن میں سے جس ضلع کو چھوٹا خیال کرے اُس کو توڑ کر اور بڑے ضلعوں میں شامل کر دے اور اس تدبیر سے لاکھوں روپیہ کی بچت حاصل کرے اور اگر ضلعوں کے توڑنے میں دقت معلوم هو تو جو لوگ بڑے بڑے تنخواہ دار هیں اُن کی تنخواهوں میں سے ایک معتدبہ حصہ کی تخفیف کر دے تاکہ جو انتظام ھے وہ بجنسہ باقی رھے اور کسی طرح کا هرج بھی نہ هو اور تخفیف بھی هو جائے ۔ جو افسر اس وقت دو دو هزار اور چار چار هزار تنخواہ پاتے هیں اگر ان کی تنخواهوں میں سے دو دو سو چار چار سو کی تخفیف هو جاوے تو دو هی افسروں کی تنخواہ کی تخفیف سے اس قدر بچت هوگی کہ پچاس محرروں کی تخفیف سے اس قدر نہ هوگی اور کام بدستور چلے گا ۔

گو هم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حاکم عدالت اور پیش کار عدالت کا کام کچھ باهم مقابلہ کرنے کے لائق ھے جس کے سبب سے هم یہ کہہ سکیں کہ پیش کار کام حد سے زیادہ کرتا ھے اور تنخواہ صرف سو سوا سو روپیہ پاتا ھے اور حاکم کام تھوڑا کرتے هیں اور تنخواهیں زیادہ پاتے هیں کیوں کہ هم جانتے هیں کہ هرگز ایک حاکم کا کام ایک سرشتہ دار کے کام سے کچھ مناسبت نہیں رکھتا لیکن تاهم ان کی تنخواهوں میں سے سو دو سو روپیہ کا کم هو جانا

کچھ مخل مطلب نہیں ہو سکتا پس نہایت مناسب ہو کہ ہماری بیدار مغز گورنمنٹ غریبوں کی تخفیف سے باز رہے اور بجائے اس کے مذکورہ بالا دونوں تدبیروں میں سے ایک کو اختیار کرے ۔

ہماری گورنمنٹ اس بات پر بھی نظر فرماوے کہ اب پولیس کے سررشتہ کی بدولت کیا صرف ہوتا ھے اور پہلے کیا صرف ہوتا تھا اور انتظام کے لحاظ سے پہلے کیا تھا اور اب کیا ھے ۔ پہلے دو دو سو روپیہ کے تھانے دار اور ہزار ہزار پان پان سو کے سپرنٹنڈنٹ کہاں تھے اور اس قدر صرف کی کب ضرورت تھی اور اب تو کچھ ٹھکانا نہیں ھے ۔ پس اگر گورنمنٹ تخفیف کی ھی خواست گار ھے تو پولیس کی طرف کیوں نہیں متوجہ ہوتی اور بڑے بڑے یورپین صاحب کیوں معرض تخفیف میں نہیں آتے ۔ خصوصاً اس حالت میں کہ اب پولیس کے انتظام کا انقلاب ہوگیا ھے اور افسران پولیس کی ذمہ داری بہت کم ہوگئی ھے اور آن کا کام بہت کم ہوگیا ھے اور پولیس کی تخفیف سے بھی ہمارا یہ مطلب نہیں ھے کہ بے چارے کانسٹیبل جو تنخواہ پانچ سات پاتے ھیں اور وقت اور محنت میں سپرنٹنڈنٹ صاحب سے زیادہ مبتلا رہتے ھیں آن کی تخفیف کی جاوے بلکہ تخفیف انھیں کی کی جاوے جو بے کار بیٹھے ہوئے پنشن پاتے ھیں کیوں کہ کانسٹیبلوں اور محرروں کی تخفیف سے تو کام میں سراسر ہرج ہو جاوے گا اور بجائے چار فضول افسروں کے ایک افسر کی کمی سے کچھ ہرج نہ ہوگا ۔

ہماری گورنمنٹ کو معلوم ھے کہ پہلے یہی تھانہ دار اور برقنداز تھے اور رعیت کی حفاظت کا کام بڑی آسانی سے چلتا تھا اور تنخواھیں آن کی بہ نسبت اس زمانے کے نہایت کم تھیں اور اب تنخواھیں اور افسر جس قدر زیادہ ہوگئے ھیں اسی قدر کام میں ابتری زیادہ ھے پس بلا شبہ تخفیف کی گنجائش پولیس کے انتظام میں

بہت ہے اور اس قدر بڑی بڑی تنخواہوں کے یورپین افسر کچھ ضرور نہیں ہیں ۔ کچھ ان کی تعداد کم ہونی چاہیے اور کچھ تنخواہوں میں کمی ہونی چاہیے ۔

سرشتہ تعمیرات سرکار بھی اور محکموں کی بہ نسبت زیادہ نگرانی کے لائق ہے اور اس کے مصارف کی کمی سے بھی بہت کام نکل سکتا ہے ۔ پس اگر بجائے ایسے موقعوں کی تخفیف کے صرف چند چپراسی اور محرروں اور پیش کاروں کی تخفیف کی جاوے تو بڑے افسوس کے لائق بات ہوگی ۔

گورنمنٹ سے یہ امر بھی نہایت بعید ہے کہ جب وہ کسی قسم کی تخفیف تجویز کرتی ہے تو پہلے سے یہ تجویز نہیں فرماتی کہ جو لوگ بلا قصور و بلا جرم تخفیف میں آ کر اپنے تمام حقوق ملازمت سے محروم ہوں گے اُن کی حق تلفی کی کیا تلافی ہوگی ۔ ہماری دانست میں جو لوگ پوری پنشن کے مستحق ہو چکے ہیں صرف تھوڑی سی کمی باقی ہے تو بلا شبہ اُن کو پنشن ملنی چاہیے اور جو لوگ پوری پنشن کے مستحق نہیں ہیں اُن کے استحقاق پر نظر کرنے سے اُن کو اور سرکاری سر رشتوں میں جو تخفیف سے محفوظ رہے ہیں بھرنا چاہیے تاکہ وہ لوگ بالکل محروم نہ کیے جاویں اور اگر اُن کے واسطے کچھ بھی نہ ہوگا تو ہماری گورنمنٹ کیوں کر اس بات کو تجویز فرماوے گی کہ صد ہا بندگانِ خدا ایک بلائے ناگہانی میں آ جاویں گے اور کسی قصور میں ملزم نہ ہوں گے ۔ جس بارہ میں ہماری مذکورہ بالا رائے ہے اس کے متعلق مندرجہ ذیل آرٹیکل پڑھنے کے لائق ہے جس کو ہم نورالابصار سے نقل کرتے ہیں :

'' سرکار دولت مدار کے خزانہ میں ٹوٹا پڑے تو بڑے تعجب کی بات ہے ۔ اگر سمندر سوکھ جائے تو ندی نالوں کی کیا گنتی ہے

لیکن جب کہ حقیقت میں یہ حال ہے تو البتہ سرکار کو اس ٹوٹے کی تدابیر کرنی ضرور ہے اور تدبیر اس کی دو طرح سے ہو سکتی ہے ۔ یا آمد بڑھے یا خرچ گھٹے ۔ آمد کا بڑھنا تو ٹیکس اور مال گزاری وغیرہ سے ہے ۔ سو مال گزاری تو اس حد تک پہنچی ہے کہ زمین داروں پر اس کا بڑھانا دشوار ہے بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کہیں سرکار کو گھٹانی پڑے گی اور ٹیکس کی آزمائش انکم ٹیکس سے ہو چکی ہے کہ دو چار سال میں خلقت نے تنگ ہو کر اس قدر شور و غل مچایا جس سے آخر کو وہ ٹیکس موقوف کرنا پڑا ۔ اس طرح دروازے آمد کے تو بند ہیں ۔ اب رہی تخفیف سو اس کی طرف سرکار فیض آثار نے رجوع کی ہے ۔ خبر ہے کہ ہر سر دفتر کے نام بہت تاکیدی حکم اس بات کے جاری ہوئے ہیں کہ جس طرح بنے عملہ کی تخفیف کرو اور جو تم نہ کرو گے تو گورنمنٹ یہ کام اپنے ہاتھ میں لے گی لیکن جہاں تک غور کی جاتی ہے اس تخفیف میں تو کسی طرح سرکار کا پورا پڑنا نظر نہیں آتا الٹی رعیت کی خرابی ہوگی ۔ گورنمنٹ کے سیکرٹریٹ اور اکاونٹنٹ کے دفتر میں اگر تخفیف ہو تو خود گورنمنٹ کو دقت پڑے اور نگرانی اور اوپر کی سنبھال میں فرق آئے ممکن ہے کہ گورنمنٹ اس کی نگرانی اور سنبھال کے لیے اسی پر اکتفا کرے کہ کچھ ضروری ضروری کاموں کے لیے تھوڑے اہل کار اور عملہ رکھ لے یا سب کو کہے کہ سلام کرو اور گھر بیٹھو لیکن اس طرح سے شاید کام چلنا مشکل معلوم ہوتا ہے ۔ اسی واسطے ان دفتروں میں تخفیف کرنے کا کچھ ذکر نہیں ہے اور ریونیو بورڈ ایک ایسا دفتر ہے کہ اسی پر مال کا مدار ہے اس لیے وہ بھی تخفیف سے محفوظ ہے اب چلو کمشنری سے سو وہاں حاکموں کی تنخواہیں تو تین تین ہزار اور ان کے سررشتہ دار یا ہیڈ کلرک جن سے تمام کام نکلتے ہیں گویا کمشنروں کے ہاتھ پاؤں یہی ہیں

اُن کی تنخواہیں سو ڈیڑھ سو کے اوسط سے زیادہ نہیں ۔
اب دیکھنا چاہیے کہ پچیس تیس گنا تو ابھی فرق ہے ۔ جب تخفیف سے اور زیادہ ہوا تو ادھر ہندوستانیوں کے روزگار میں خلل پڑا کیوں کہ بیش تر یہی ان عہدوں پر مقرر ہیں آدھر رشوت ستانی کی رغبت کے لیے ایک نیا سبب پیدا ہوا اور کلکٹروں اور مجسٹریٹوں کے دفتروں میں تو ذرا سی تخفیف میں رعیت پر ایک بڑی آفت آن ٹوٹے گی ۔ سرکار کے لیے یہ بات بہت غور کرنے کے لائق ہے کہ سوائے کاغذی گھوڑوں کی سواری کے جس سے مراد رپورٹ وغیرہ ہے جو بعد بھگت جانے سب کاموں کے صرف گورنمنٹ کے سمجھانے کے لیے کی جاتی ہے اور جتنی باتیں ہیں عملہ کے ہاتھ سے نکلتی ہیں پانچ روپیہ کے محرر سے سو ڈیڑھ سو روپیہ مہینہ تک کے سررشتہ دار ان سب کاموں کو پورا کرکے کلکٹروں اور مجسٹریٹوں کے سامنے رکھ دیتے ہیں تب وہ ان پر حکم چڑھاتے ہیں ۔ اگرچہ یہ حاکم کیسے ہی ہوشیار ہوں لیکن ان لوگوں پر اعتبار رکھے بغیر اُن کا کام ایک دم بھی نہیں چل سکتا ۔ سو اُن کی تنخواہوں اور کلکٹروں اور مجسٹریٹوں کی تنخواہوں میں اتنا فرق ہے کہ کہیں قریب دس گنے کے اور کہیں اس سے بھی بہت زیادہ اور پھر ہر اہل کار کے ذمہ کام اتنا کہ تمام دن ہسائی کرے بلکہ رات کو بھی گرہ سے تیل منگا کے اور گھر کا چراغ جلا کے بیٹھے ۔ تب اُس سے چھٹکارہ پائے ۔ جب ان لوگوں کی تنخواہوں کا وہ حال اور کام کی یہ صورت اور اعتبار کی وہ حد کہ بدون اس کے جناب صاحب بہادر مد فاضل ہو کر بیٹھ رہیں تو تعجب ہے کہ تخفیف کی صورت میں ان عملہ والوں کو تکلیف دی جائے اور رعیت کے انصاف میں خلل ڈالنے کی رغبت پیدا کی جائے ۔ پھر بھی آفریں ہے اس فرقہ ہندوستانی پر کہ باوجود اس کے روکھی سوکھی

پر صبر کرکے اپنا کام دیتے ہیں اور اپنی شہنشاہ ملکہ معظمہ کی
بڑھتی دولت کی دعا کرتے رہتے ہیں اور افسوس ہے ان کے حال پر
کہ جب سرکار میں ٹوٹا پڑے تو ان بے چاروں کی تھوڑی تنخواہوں
سے اُس کے پورے کرنے کی فکر کی جائے اسی طرح پولیس میں
دیکھو تو اب جناب سر جان اسٹریچی بہادر کے نئے انتظام سے جتنے
عہدہ دار اہل یورپ انسپکٹر سے اوپر درجے کے ہیں سب بے کار
ہوگئے اور واقع میں پیش تر بدوں ان کے پولیس کا انتظام ایسا ہی
رعایا کے نزدیک چلا جاتا تھا جیسا کہ اب ہے لیکن اس پر بھی
ان کی تنخواہوں اور ہندوستانی انسپکٹروں کی تنخواہوں میں بڑا
فرق ہے اور نیچے اتر کر کانسٹیبلوں تک دیکھا جائے اور صفائی کے
چوکی داروں پر نظر کی جائے کہ وہ بھی پولیس میں داخل ہیں تو
زمین آسمان کا فرق ہے ۔ جس پر ان ادنیٰ ادنیٰ اہل کاروں کو
رعایا کی نسبت وہ اختیار ہے کہ اچھے اچھے بھلے مانس ذی عزت
اُن سے ڈرتے ہیں ۔ اب اگر اُن کی تنخواہوں میں خدا نخواستہ
تخفیف ہو تو اور بھی قیامت مچے ۔ پہلے تو خود اُن کے ہی
بال بچوں پر آن بنے ۔ پیچھے رعیت کو اُن کے ہاتھ سے مشکل
پڑے اور جو اُن کی تعداد کم کی جائے تو رعیت کے انتظام میں
اُسی قدر خلل پڑے ۔ کیا عجب ہے کہ وہی کانسٹیبل جو بے روزگار
ہو کر گھر بیٹھیں کوئی معاش کا ذریعہ نہ دیکھ کر چوری کو
آسان وسلیہ پیٹ بھرنے کا سمجھیں ۔ مختصر یہ کہ بہ ظاہر ہندوستانی
عملوں میں تو ایسے بیان سے کسی طرح گنجائش تخفیف کی نظر
نہیں آتی ۔ البتہ بڑے بڑے عہدہ داروں میں تخفیف تنخواہ اور تخفیف
عہدہ کی بہت گنجائش ہے ۔ اسی طرح عدالت میں بھی اگر
ہائی کورٹ کا ایک حاکم بھی کم کر دیا جائے تو سینکڑوں کی
تخفیف سے زیادہ کی تخفیف ہو جائے اور ججوں کی تنخواہ کے کم

ہو جانے سے بھی کسی طرح کا نقصان عدالت میں نہ ہو بلکہ یہ
سر رشتہ تو اسی لائق ہے کہ بالکل نیا بندوبست کیا جائے ۔ ان
صیغوں کے سوا ایک صیغہ تعمیرات سرکاری ہے اس میں بھی تخفیف
کی بہت گنجائش ہے اگرچہ اس کی نسبت گورنمنٹ ہند نے اتنا لکھا
ہے کہ اس کا سر رشتہ زائد موقوف ہو لیکن ظاہرا اس میں اور بھی
بہت کچھ تخفیف ہو سکتی ہے ۔ بہر کیف محض ہندوستانی عملوں کی
تخفیف سے پورا پڑنا دشوار ہے اور یہ بات مصلحت سے بھی بعید ہے
خاص ایسے وقت میں کہ ادھر تو ولایت کے حکام ہندوستانیوں کو
بڑے بڑے عہدوں کے دینے کی تجویز کرتے ہیں اور چاہتے ہیں
کہ اس سلوک سے ہندوستانیوں کے دلوں کو خوش کریں اور ادھر
یہ تخفیف شروع ہو ۔ دس پانچ کو بڑے بڑے عہدے دے کر
خوش کرنا اور ہزاروں کو تخفیف کی بلا میں ڈالنا اور اس تخفیف سے
جو اور خراب نتیجے پیدا ہوں گے ان کو گوارا رکھنا اور پھر یہ
امید کرنا کہ ہندوستان کے لوگ دل سے خوش ہوں گے ہم کو
اپنی سرکار عاقل اور عاقبت اندیش رحم دل کی دانائی کی تدبیروں کے
خلاف معلوم ہوتا ہے ۔ خصوص ایسے وقت میں کہ ملکہ معظمہ نے
اپنی ہندوستانی رعایا کو خیر خواہ اور دلی تابعدار سمجھ کر اس کو
زیادہ راضی اور خوش کرنے کے لیے یہ عنایت کی کہ اپنے واسطے
ہندوستان کی شہنشاہی کا خطاب لیا ۔ بالفرض اگر ایسا ہی ٹوٹا
پڑا ہے اور ہندوستانیوں کی تخفیف سے ہی اس کا پورا پڑتا ہے تو
پھر برس دو برس بعد دیکھ لیا ہوتا ۔ اس وقت تو بجائے اس
خوشی کے اس تخفیف کا غم دینا نہ چاہیے اور جن کی تخفیف ہو
ان کے متوسلوں اور نوکر چاکروں پر بے روزگاری کی بلا نہ ڈالنی
چاہیے ۔ سوچنے کی بات ہے کہ نواب وائسرائے بہادر دہلی کے
دربار کا اشتہار کس شوق سے دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اس

خطاب کی خوشی کو رعیت طرح طرح کے جشن اور خوشی کے
سامان سے ظاہر کرے اگر ان ہی دنوں میں یہ تخفیف جاری ہوئی
تو تمام سرکاری دفتروں میں اس خوشی کے بدلے اس غم کا رونا
پڑے گا - یہ نحوست ہم ہندوستانیوں کی ھے کہ اگر ایک پھول
ھاتھ آئے تو اس کے ساتھ کانٹا بھی لگا ھوتا ھے اور جو ایک پیالہ
شربت کا ملے تو اس میں کچھ زہر بھی گھلا ھوتا ھے - لو دیکھو
کیا تو وقت اس خوشی کا کہ ملکہ معظمہ ہندوستان کی شہنشاھی کا
خطاب لیں اور کیا یہ آفت تخفیف کی کہ ھزاروں کے دلوں کو رنج
پیدا ھو -

قاتل تحصیل دار فتح آباد

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۲۹ دسمبر ۱۸۷۶ء)

صاحب راقم آگرہ اخبار رقم طراز ہیں کہ مولوی عبدا لحفیظ تحصیل دار فتح آباد کے قاتل کو ہائی کورٹ سے پانچ برس کی قید کی سزا ہوئی کیوں کہ صاحب جج آگرہ نے اُس کے لیے سفارش کی تھی کہ اشتعال طبع کی جہت سے یہ فعل اُس سے سرزد ہوا - ہمارے نزدیک یہ رائے صاحب جج کی صحیح نہیں ہے - کیوں کہ قانون اشتعال طبع کے واسطے شرافت شرط ہے - ایک کمینہ آدمی کے واسطے اشتعال طبع سزا وار نہیں ہے - دوسرے یہ کہ اشتعال طبع کے واسطے فوراً اس فعل کا کر بیٹھنا لازم ہے اور اس موقع پر ایسا نہیں ہوا کیوں کہ قاتل خود اپنے اظہار میں بیان کرتا ہے کہ دو مہینے سے میں اُن کے مارنے کی فکر میں تھا - پس یہ اشتعال طبع کہاں رہا ؟ یہ تو ایک صریح خباثت اور آقا کشی تھی جس کے عوض میں وہ ضرور سزا قصاص کے لائق تھا اور اگر یہ قابل سزا نہ تھا تو ریڈر صاحب کا قاتل کیوں اشتعال طبع کی وجہ سے سزا سے بری نہ ہوا - حالاں کہ صاحب موصوف بھی بد زبانی اور دشنام دہی اور نوکروں کے زدو کوب میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور جس وجہ سے وہ قتل ہوئے وہ بھی یہی تھی۔مگر ہمارے نزدیک اس وقت مناسب یہی تھا کہ ہائی کورٹ ایک ہندوستانی قاتل کو بھی جرم قتل سے بری فرما کر اس بات کو ثابت کر دیتی کہ کچھ عدالت ہائے انگریزی کے نزدیک یورپین قاتل ہی قتل کے جرم سے

بری نہیں ہو جاتے بلکہ ہندوستانی قاتل بھی بعض اوقات اس جرم سے بری کر دیے جاتے ہیں اور اس ثبوت کے بعد ہائی کورٹ حضور گورنر جنرل بہادر کی اس تنبیہہ کو ہلکا کر دے گی جو انہوں نے ملر صاحب کے مقدمہ میں اس بناء پر فرمائی کہ ہندوستانیوں کی جان کے مقدمہ میں کچھ احتیاط نہیں کی گئی۔

ہمارے نزدیک بلاشبہ یہ قانون اشتعال طبع ضرور کسی حد کے ساتھ محدود ہونا چاہیے ورنہ ہم بہت اندیشہ کرتے ہیں کہ اس کے سبب سے جرم قتل کی نہایت کثرت ہو جاوے گی اور ہمارا ہرگز یہ منشاء نہیں ہے کہ ہم خاص یورپین لوگوں کے واسطے اس بندوبست کو چاہتے ہیں بلکہ ہم ہمیشہ جان کے معاملہ کو نہایت نازک اور از بس اہم خیال کرتے ہیں اور ہم کو ہمیشہ اس بات کا خیال ہوتا ہے کہ قانونی حیلہ سے قاتل کا صاف رہا ہو جانا ضرور جرم قتل کو زیادہ کرے گا اور ہم یقین کرتے ہیں کہ کوئی جرم قتل ایسا ثابت نہ ہوگا جس میں قانونی حمایت سے اشتعال طبع ثابت نہ ہو جاوے اور اگر قاتلوں کو یہ معلوم ہو جاوے گا کہ اشتعال طبع کے حیلہ سے قتل بھی کر سکتے ہیں اور جان بھی بچا سکتے ہیں تو اُن کو کسی موقع پر اشتعال طبع کی صورت بنا لینا دشوار نہ ہوگا۔ دیکھو اگر کوئی شخص کسی کے قتل کا مصمم قصد کر لے اگر قتل سے پہلے وہ مقتول کے ساتھ کوئی ایسا معاملہ یا حرکت کرے جس کے مقابلہ میں مقتول کی کوئی حرکت اُس کے اشتعال طبع کا باعث بن جاوے اور وہ اس حیلہ سے فوراً اُس کو ہلاک کرے پس اب ایسی صورت میں قانون اشتعال طبع ایسی مضرت ناک چیز ہوگا جس کی کچھ حد نہ ہوگی۔

ہمارے نزدیک اشتعال طبع کے اول تو معنی ہی نہایت وسیع ہیں اور اُن کی وسعت کے سبب سے قانون قصاص جو سراپا عدل پر

مبنی ہے بالکل ضعیف ہوا جاتا ہے دوسرے ہم کو اس میں بھی
نہایت کلام ہے کہ قانون اشتعال طبع میں شرافت کی قید کیوں
لگائی گئی ہے اور اس کی کیا وجہ ہے کہ اشتعال طبع کے مستحق
شریف ہی قرار دیے گئے ہیں ۔ اگر یہ قانون اشتعال طبع قابل لحاظ
ہے تو ضرور وہ ہر ایسے شخص کے لیے قابل لحاظ ہے جس میں
اشتعالی طبع کے معنی متحقق ہوں اور اگر وہ انصاف میں مخل ہے تو
یک لخت ہر یک کے واسطے محدود ہونا چاہیے اور گو بظاہر یہ
خیال کیا جاتا ہے کہ رگ حمیت و غیرت شرفاء میں ہوتی ہے
کمینہ شخص میں یہ غیرت نہیں ہوتی مگر ہمارے نزدیک شاید یہ
خیال صحیح نہیں ہے اور ہم اس امر کو ہمیشہ طبائع مختلفہ کے
اختلاف پر محمول کرتے ہیں ۔ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض
اوقات شرفاء میں اشتعال طبع کا بالکل مادہ نہیں ہوتا اور کبھی کسی
بات پر افروختہ نہیں ہوتے اور بعض اوقات کمینہ لوگ اپنی معمولی
اور رسمی عزتوں کا پاس کرتے ہیں اور ان میں اشتعال طبع کا مادہ
ہوتا ہے ۔ بلکہ اکثر اوقات کمینہ آدمی زیادہ کاوش کی طبیعتیں
رکھتے ہیں اور اس وجہ سے وہ ایک قومی خیالات کے پابند ہو کر
اشتعال طبع کے مادہ سے خالی نہیں ہوتے ۔ پس اس خیال کو خاص
شرفاء کے واسطے تجویز کرنا اور کمینہ کو علی العموم مستثنیٰ کر
لینا شاید صحیح نہ ہو بلکہ گالی اور زود کوب پر ہمیشہ کمینہ
آدمی دل میں کینہ پیدا کرتا ہے اور بسبب اپنے جہل کے وہی
زیادہ اپنے انجام سے غافل ہو جاتا ہے اور بے باکانہ حرکت کے
ساتھ وہی زیادہ آمادہ قتل ہو جاتا ہے پس اس کی نسبت بالکل
اشتعال طبع کا خیال نہ کرنا کچھ ٹھیک معلوم نہیں ہوتا ۔ علاوہ
اس سے غیرت کی کیفیت ہر قوم میں مختلف ہے ۔ وہ امور جو شرفاء
کے نزدیک موجب غیرت ہوتے ہیں یہ صحیح ہے کہ کمینہ کے

نزدیک وہ موجب غیرت نہیں ھوتے مگر کمینہ کے نزدیک بھی اپنے
حسب حال ایک خاص غیرت اور ایک خاص قسم کی عزت ھوتی ھے
اور وہ اسی لحاظ سے اشتعال طبع میں مبتلا ھوتا ھے - پس یہ
کیوں کر ھو سکتا ھے کہ اس کے واسطے اشتعال طبع نہ ھو -

ظاھراً ھماری یہ بحث ھمارے مضمون کی ابتداء کی مخالف ھے
کیوں کہ ابتداء مضمون اس بات کو مقتضی ھے کہ تحصیلدار
فتح آباد کا ملازم اشتعال طبع کے حیلہ سے سزا سے بری نہ ھو
کیوں کہ وہ کمینہ ھونے کی وجہ سے اس قانون سے مستثنٰی ھے اور
آخر مضمون میں یہ بات ظاھر کی گئی ھے کہ اشتعال طبع کمینہ
کو بھی ھونا چاھیے لیکن جب کہ یہ خیال کیا جاوے کہ ھم
دراصل قانون اشتعال طبع کو ھی - اندیشہ ناک اور باعث
ازدیاد جرم قتل سمجھتے ھیں تو ھمارا مدعا صرف یہ ھے کہ یہ قانون
اشتعال طبع ھی محدود ھونا چاھیے اور اگر محدود نہ ھو تو پھر اس
تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ھے کہ شرفاء کو ھی ھو تو ھو کمینہ
کو نہ ھو اور یہ ھم اس صورت میں کہتے ھیں کہ ھمارے نزدیک
اشتعال طبع صرف اس افروختگی طبع کا نام ھے جو دفعتہً ایک غیرت
دلانے والی بات سے پیدا ھو جاوے اور اگر اس کے کوئی اور
معنی ھیں تو وہ دیکھنا چاھئیں کہ کیا ھیں -

باقی رھی یہ بات کہ عبد الحفیظ تحصیلدار کے قاتل کو سزا
ھونی چاھیے یا نہ ھونی چاھیے اس کی نسبت ھماری بلا شبہ یہ رائے
ھے کہ اس کی یہ حرکت ضرور حالت اطمینان میں ھوئی - وہ ھرگز
اشتعال طبع کے سبب سے اس حرکت کا مرتکب نہیں ھوا - پس
ضرور وہ قابل سزا ھے بلا شبہ وہ ایک مدت مدید سے اس فکر میں تھا
کہ اپنے آقا کو کسی وقت فرصت میں قتل کیجیے اور یہ ھرگز
اشتعال طبع نہیں ھے چناں چہ روز قتل میں بھی وہ بعد اس قصہ

کے جس میں وہ اس حرکت کا مرتکب ہوا بہت دیر بعد اپنے ارادہ میں کام یاب ھوا اور جب تحصیلدار صاحب سوگئے اس وقت اُس نے کام تمام کیا - اگر اشتعال طبع تھا تو اُس نے فوراً اُسی وقت کیوں نہیں تحصیلدار صاحب کو مار دیا جب کہ وہ اس کو مار رہے تھے اور گالیاں دے رہے تھے اور یہ اشتعال طبع نہیں ہو سکتا کہ جس وقت اُس کو گالی دی گئی اس وقت تو سمجھ بوجھ کر چپ ہو رہا اور جب اس کو اطمینان کا موقع ھاتھ آیا اس وقت فرصت میں باطمینان قتل کیا - پس یہ کسی طرح اشتعال طبع نہیں رہا اور اس وجہ سے وہ قابل رحم نہیں ھے -

ھم اپنی اس رائے میں بالکل قانون اشتعل طبع کے اصول کے مخالف نہیں ھیں بلکہ ھم اُس کے معنی کی وسعت کے کسی قدر مخالف ھیں اور نیز اس تخصیص کے مخالف ھیں کہ ایک انسان کے واسطے ھو اور ایک کے واسطے نہ ھو - باقی البتہ ھم اس بات کے ضرور مخالف ھیں کہ جن مواقع پر عدالتوں کی رائے میں اشتعال طبع قرار پاتا ھے اُس حالت میں البتہ بعض موقعوں پر اشتعال طبع نہیں ھوتا اور اس صورت میں قانون گورنمنٹ پر الزام نہیں ھو سکتا بلکہ ایک خاص کارروائی پر الزام ھو سکتا ھے -

---

قابلِ نفرت حرکت

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۵ دسمبر ۱۸۷۶ء)

کیا ہم پر یہ ضرور نہیں ہے کہ جو قابل نفرت حرکت ایک ہندوستانی سپاہی سے اپنے افسر کی نسبت ظہور میں آئی اُس کی نسبت ہم اپنا افسوس ظاہر کریں ۔ اگر ہم ایسا نہ کریں گے تو تو ہم میزان انصاف کی دونوں جانب کو برابر نہ رکھ سکیں گے ۔ راولپنڈی میں جو ایک سپاہی نے عین قواعد کے وقت اپنے افسر کی صرف اس قدر ملامت پر کہ اس نے سپاہی کے نشانہ کو نا پسند کرکے اُس سے یہ کہا تھا کہ تمھارا ایسا نشانہ آفریدیوں کے مقابلہ میں کچھ مفید نہ ہوگا اس افسر کو گولی سے ہلاک کر دیا اور ایسے مہذب کلام کے مقابلہ میں ایسا بے ہودہ کام کیا بلاشبہ اس کا یہ کام نہایت ہی نفرت اور افسوس کے لائق اور نہایت ہی بڑی تنبیہ کے لائق نہیں ہے ۔ جس مہذب اور لائق افسر کو اس بے حمیت اور جھوٹی غیرت والے سپاہی نے ہلاک کیا اُن کا نام لفٹنٹ ڈبلیو ہارس صاحب تھا اور وہ ایک لائق اور مستعد افسر تھے ۔ پس اگر فرض کرو کہ وہ سپاہی اپنی اس حرکت کی پاداش میں سزائے پھانسی کا مستحق ہوا تو یہ بات کسی طرح سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ کیوں کر یہ سزا جرم کے برابر ہوگی ۔ کیوں کہ ایک ایسے لائق افسر کی جان کے بدلہ میں ایک ایسے بدخو شخص کا مارا جانا کسی طرح اس کی عزیز جان کا بدلہ نہیں ہو سکتا ۔ لیکن جب قانون کو دیکھا جاوے جس کا منشاء بالکل فطرتی

ضرورتوں کے موافق ہے تو اس کے سوائے اورکیا سزا ہو سکتی ہے کہ جان کے بدلہ میں جان لے سکے کیوں کہ ہر امیر و غریب اور لائق و نالائق کے پاس اپنی جان سے زیادہ عزیز اور اعلیٰ درجہ کی کچھ شے نہیں ہے پس بہ مجبوری لفٹنٹ ہاؤس صاحب کی اُس جان کا بدلہ جو اُن کے پاس سب سے زیادہ عزیز چیز تھی اسی جان سے ہو سکتا ہے جو اس سپاہی کے پاس سب سے زیادہ عزیز ہوگی ۔

بلاشبہ نہایت خرابی اور بڑے حیف کی بات ہے کہ لفٹنٹ ہارس صاحب بہادر کی اس نرم اور شائستہ بات کے مقابلہ میں کہ ” تمھارا یہ نشانہ آفریدیوں کے مقابلہ میں کچھ مفید نہ ہو گا “ ایسی بے غیرتی کے ساتھ گولی سے جواب دیا جاوے اور فوج کے آدمیوں کی وحشت کو ثابت کرے ۔ یہ کام اُس سپاہی کا صرف بے حمیتی کا ہی نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی نمک حرامی کا بھی ہے اور جب تک یہ ثابت نہ ہو جاوے کہ لفٹنٹ ہارس صاحب نے اس سپاہی سے کوئی بے تہذیبی کا کلمہ کہا یا اُس کو گالی دی اُس وقت تک ہر طرح سپاہی کی یہ حرکت نہایت نفرت کے لائق ہے ۔

اگر ہم اس وقت یہ بات کہیں کہ جب ایسی ہولناک حرکت کا ظہور اس سپاہی سے ہوا ہے تو ضرور ہے کہ اُس کا سبب کوئی قوی ہوگا اور کسی طرح شبہ نہیں ہے کہ یا وہ سپاہی مجنون ہوگا یا اُس کو لفٹنٹ ہارس صاحب سے کوئی ایسا رنج ہوگا جس کے انتقام کا وہ موقع دیکھتا ہوگا یا اُس کو ضرور لفٹنٹ صاحب موصوف نے علانیہ سب کے سامنے گالی دی ہوگی جس کو وہ اپنی عزت کے سبب سے سب کے سامنے نہ سن سکا تو اس قسم کی رائے ایک تحقیقات کے مشابہ ہے جو ہمارا کام نہیں ہے کیوں کہ ہم سیشن یا مجسٹریٹ نہیں ہیں بلکہ ہم صرف ایک

اخبار نامه کے ذریعه سے سننے والے هیں اور ایسی حالت میں هم کو
بڑے افسوس کا اظہار کرنا چاهیے -

علاوہ اس سے اسی قسم کا ایک اور واقعه بھی کچھ عرصه
هوا سننے میں آیا تھا - اس واقعه کا سبب یه تھا که ایک رسال دار
نے سپاهی کو گالی دی تھی اور اس کے عوض میں سپاهی نے گولی
سے جواب دیا تھا - چناں چه اس واقعه کے بعد عام حکم هو
گیا تھا که کوئی افسر کسی سپاهی کو گالی نه دے اور اس باب
میں تاکید هو گئی تھی - پس اب گمان نہیں هو سکتا که یہاں بھی
اسی قسم کا واقعه پیش آیا هو اور لفٹنٹ موصوف نے باوجود اس
حکم کے که سپاسی کو پریڈ پر گالی نه دو ، اس کو گالی دی هو -
همارا جو هم عصر اس بات کی سفارش کرتا هے که اس سپاهی کو
جلد پھانسی هونی چاهیے هم بھی اس کی سفارش کو تسلیم کرتے هیں -

جو سپاهی فوج میں اپنی عمر گذار چکے هیں اُن کا یه مقوله
هے که تھان پر اصل گھوڑے کو چابک اور پریڈ پر شریف
سپاهی کو گالی نہایت خطرناک کام هے اور جو تجربه کار هیں وہ
بلاشبه ان دونوں خوف ناک کاموں سے نہایت اجتناب کرتے هیں
اور یه بات بھی مسلّم هے کو فوجی تہذیب اور قسم کی هے اور
علمی تہذیب اور قسم کی هے پس اسی طرح وهاں کی غیرت اور
حمیت بھی اور هی قسم کی هوتی هے جس کا لحاظ افسران دانش مند
کے نزدیک نہایت ضروریات سے هے -

بلاشبه فوج کے سپاهی اور افسر کی تمثیل ایسی هے جیسے که
دل اور هاتھ پیر - افسر بمنزله دل کے هے اور سپاهی بمنزله هاتھ
پیر کے اور تمام فوج کی مجموعی حرکات اور اُس کے کام بھی
ایسے هیں جیسے انسان کے دل اور هاتھ پیروں کے کام - پس جب
تک هاتھ پیر کام نه کریں دل نہیں رہ سکتا اور جب تک دل اُن

کی حفاظت نہ کرے کام نہیں چل سکتا ۔ پس گورنمنٹ کا یہ حکم نہایت عمدہ ہے ۔ کہ کوئی افسر پریڈ پر کسی کو گالی نہ دے ۔ مگر افسوس ہے کہ جس نمک حرام سپاھی نے اس افسر کو ھلاک کیا اُس نے تو ایسا کام کیا جس کا نہ کوئی سبب ہے اور نہ اُس کا انتظام ممکن ہے ۔

وکیلوں اور مختاروں کا لباس ایک جیسا ہونا چاہیے

(اخبار سائنٹیفک سوسائیٹی علی گڑھ ۷ اپریل ۱۸۷۶ء)

یورپ کے ملکوں میں جہاں شائستگی نہایت ترقی پر ہے خاص خاص پیشوں کے آدمیوں کا لباس بھی مخصوص ہوتا ہے اور اُس کے ذریعہ سے وہ اور شخصوں سے بآسانی پہچانے جا سکتے ہیں۔ چناں چہ ہر ایک شخص مذہب رومن کیتھولک کے ایک پادری اور مذہب پراٹسٹنٹ کے ایک بشپ یا ارک بشپ کے درمیان صرف اُن کے لباس کے ذریعہ سے بلا کسی دقت کے امتیاز کر سکتا ہے۔ ججوں اور بیرسٹروں کا بھی ایک خاص لباس ہوتا ہے جس کو اُن کے درجہ یا پیشہ کے لوگوں کے سوائے اور کوئی شخص نہیں پہن سکتا ہے۔ فوج کے آدمی اس قاعدے سے مستثنٰی نہیں ہیں یعنی جنرل سے لے کر ایک عام آدمی تک ہر ایک شخص کی وردی اور شخصوں کی وردی سے علیحدہ ہوتی ہے مگر ہندوستان میں باوجودیکہ انگریزی شائستگی کے ذریعہ سے اُس کی حالت کو بہت کچھ ترقی ہوئی ہے اس معاملہ میں صرف باستثنائے عہدیداران پولیس کے اور کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔ ضلع کے جج اور مجسٹریٹ اور وکلاء کے واسطے کوئی خاص لباس مقرر نہیں ہے اور وکیلوں اور مختاروں کو بعض اوقات ایک معینہ قسم کے لباس کے نہ ہونے سے بڑی دقت پیش آتی ہے۔ عدالت ہائی کورٹ کے ایک معزز وکیل سے لے کر

چھوٹے سے عرضی نویس تک کوئی بات ایسی نہیں ہے جس کے ذریعے سے اجلاس میں اُن کے رتبہ میں امتیاز ہو سکے - جو جج اور مجسٹریٹ کسی قدر وھمی ہوتے ھیں وہ اُن کے لباس کی نسبت بعض اوقات بے ہودہ احکام جاری کرتے ھیں - ایک جج تو یہ حکم دیتا ہے کہ جوتی نہیں پہنی چاھیے اور ایک مجسٹریٹ یہ حکم دیتا ہے کہ سر پر کچھ نہیں پہننا چاھیے اور اس وجہ سے وکیل اور مختار ایک قابل افسوس حالت میں گرفتار ہوتے ھیں اور اپنی خاص وضع تجویز نہیں کر سکتے ھیں کیوں کہ حضور اُن سے ناخوش ہو جاویں گے - پس اُن کو حضور کے خیالات کے بموجب عمل کرنا پڑتا ہے چند روز کا عرصہ ہوا کہ سروالٹر مارگن صاحب بہادر نے جب کہ وہ ان اضلاع کی عدالت ھائی کورٹ کے چیف جسٹس تھے یہ بات چاھی تھی کہ عدالت ھائی کورٹ کے وکیلوں کے واسطے ایک یکساں لباس مقرر کیا جاوے اور سر رابرٹ اسٹوارٹ صاحب بہادر چیف جسٹس حال کی بھی ابتداء میں یہی رائے تھی مگر چونکہ بیرسٹروں نے اس کی نسبت اعتراض کیا جو یہ سمجھتے ھیں کہ گون کے پہننے کا صرف انھیں کو اختیار حاصل ہے اس وجہ سے یہ تدبیر انجام کو نہ پہنچ سکی -

ہم اس معاملہ کی تائید صرف اس وجہ سے نہیں کرتے ھیں کہ یکسانی لباس کے ہونے سے ایک وکیل یا مختار کے رتبہ کی وقعت زیادہ ہو جاوے گی بلکہ ایک سخت خرابی کے دفع کرنے کی غرض سے کرتے ھیں -

ہم نے حال میں اس بات کا ذکر کیا تھا کہ خاص عدالت ھائی کورٹ کی آنکھوں کے سامنے ایک جونیر سویلین کی خود رائی سے ایک مختار کی کیسی بے عزتی کی گئی اور چند منٹ تک وہ کیسی قابل افسوس حالت میں رہا -

ان سویلین صاحب نے یہ خیال کیا کہ اُن کی عدالت ایک ایسی مقدس عدالت تھی جس میں ایک مختار جوتا پہن کر نہیں آسکتا تھا اور اُن کے نزدیک یہ جرم ایسا سنگین تھا کہ انھوں نے صرف اس بات پر اکتفا نہیں کیا کہ اس غریب مختار کو جوتے اتارنے کا حکم دیتے بلکہ ان کے بغض کی کچھ حد ھی نہ تھی اور انھوں نے اس قدر جرأت کی کہ اُس مختار کے جوتے چند منٹ تک بطور سزا اس سنگین جرم کے جو اُس سے وقوع میں آیا تھا اُس کے سر پر رکھوائے ۔ چونکہ ھم اس معاملہ کی نسبت ایک علیحدہ آرٹیکل میں گفتگو کر چکے ھیں اس وجہ سے ھم اس مقام پر اُس کو طول دینا نہیں چاھتے ھیں ۔ ھم اس مثال کو صرف اس بات کے ظاھر کرنے کے واسطے نقل کرتے ھیں کہ اگر مختاروں کے واسطے کسی قسم کا لباس معین ھوتا تو صاحب مجسٹریٹ وکلاء اور مختاروں کے کل فرقہ کی ایسی ھتک نہیں کر سکتے تھے جیسی کہ انھوں نے اس خاص صورت میں کی ۔ ھم بے انتہا مثالیں اس بات کی دے سکتے ھیں کہ جج اور مجسٹریٹ خود مختاری کے ساتھ وکیلوں اور مختاروں کو جوتا پہنے ھوئے عدالت میں نہیں آنے دیتے ھیں ۔ یہ صرف ادب و شائستگی کا معاملہ ھے کہ ایک آدمی معقول لباس پہنے اور مختار وکیل کو اس بات کی اجازت دینے سے کہ جوتے پہن کر کچہری میں آیا کرے کوئی بڑا حق یا بڑی آزادی حاصل نہیں ھوتی ھے ۔ یورپ اور امریکہ کے شائستہ ملکوں میں بیرسٹری اور اٹارنیوں کی بلحاظ حسن معاشرت کے بڑی قدر و منزلت ھوتی ھے اور جو بڑے کام ملک اور رعایا کی بہبودی کے واسطے جس کے وہ ایک طرح پر حامی ھوتے ھیں جاری کئے جاتے ھیں ۔ اُن سب میں وہ سر گروہ ھوتے ھیں ۔ پس اس کی کیا وجہ ھے کہ ھندوستان میں

اس کے برعکس معاملہ ہے اور حکام وکیلوں اور مختاروں کو بہیئت مجموعی کس واسطے حقارت سے دیکھتے ہیں ۔ اگر اُن میں بے ایمان آدمی ہوتے ہیں تو بیرسٹروں اور اٹارنیوں میں ایسے آدمی ہوتے ہیں جو کسی قسم کی احتیاط نہیں کرتے ۔ علاوہ اس کے اُن کی بد اعمالیوں کی سزا کے واسطے جو خاص خاص آدمیوں سے وقوع میں آتی ہیں ایک اور طریقہ ہے مگر علی العموم کل فرقہ کو برا سمجھنے اور بلا امتیاز اُن کے ساتھ بغض رکھنے کی کیا وجہ ہے ۔ ہر ایک آدمی اپنی عزت رکھتا ہے خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان یا عیسائی ۔ پس جب کہ کوئی ہندوستانی ایک یورپین سے ملے تو اس وقت ازراہ خصومت باہم کچھ امتیاز نہیں کرنا چاہیے ۔ ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ جس مضمون کی نسبت بحث کر رہے ہیں اُس سے کسی قدر تجاوز کرتے ہیں مگر ہم اس مقام پر چند باتیں صرف اس وجہ سے کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ کل قوم کو یہ بات ناگوار ہے کہ ہمارے حکام ہمارے ساتھ مثل کتوں اور بلیوں کے بلکہ بعض اوقات اس سے بھی بری طرح پر پیش آویں ۔ اگر وہ مختار کوئی یورپین ہوتا تو صاحب مجسٹریٹ الہ آباد کی یہ جرأت نہ ہوتی کہ اُس کی کسی طرح پر بے توقیری کرتے ۔ چوں کہ ہم سابق میں یہ بات کہہ چکے ہیں کہ ذاتی عزت کچھ رنگ پر موقوف نہیں ہے اس وجہ سے ہم اس حیثیت سے کہ ہم اضلاع شمال و مغرب میں ہندوستانیوں کے حامی میں ہمیشہ اس بد سلوکی کی نسبت اعتراض کرنا چاہتے ہیں جو مفصلات کے حکام ہمارے ساتھ کرتے ہیں ۔

ہم نے اپنے ناظرین اخبار کی بہت کچھ سمع خراشی کی ہے ۔ اب ہم خاتمہ پر گورنمنٹ کی خدمت میں یہ عرض کرتے ہیں کہ اب وہ زمانہ آ گیا ہے کہ گورنمنٹ کو اس خرابی کے رفع کرنے کی

جانب متوجه هونا چاهیے اور وکیلوں اور مختاروں کے واسطے یکساں لباس قرار دینا چاهیے تاکه آئنده سے وه بد سلوکی سے محفوظ رهیں اور مفصلات کے حکام جس طرح چاهیں همیشه اُن کے ساتھ پیش نه آ سکیں ۔

شاهجہان پور کا واقعہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۲ مئی ۱۸۷۶ء)

ہم جانتے ہیں کہ مقام شاہجہان پور کی وہ ہولناک واردات جس میں تین ہندوستانیوں کا خون بہایا گیا اب تو علی العموم مشہور ہو گئی ہوگی اور جس یوروپین نے یہ قتل کیا اُس کے خیالات پر اطلاع ہو گئی ہوگی ۔ اُس کا یہ بیان کہ مجھ کو اُس وقت سے ہندوستانیوں سے سخت دشمنی ہو گئی ہے جب سے کہ میں نے مقام کان پور میں اُس یادگار کو دیکھا ہے جو ۱۸۵۷ء کے غدر میں مظلوم یورپین کے قتل کی بابت بنائی گئی ہے ہندوستانیوں کو نہایت ترساں و لرزاں بناتا ہے ۔ نہایت افسوس کی بات ہے کہ اس نادان یورپین نے ان بے چارے ناکردہ گناہ ہندوستانیوں کے قتل کو اس ظلم کی مکافات تصور کیا جو ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ میں کسی اور کی طرف سے ہوا تھا اور جس میں ان مقتول ہندوستانیوں کا کچھ بھی دخل نہ تھا ۔ ہم کو بہت افسوس ہے کہ اس درجہ تیرہ دماغی اُس نامور قوم کے ایک شخص سے ظہور میں آوے جس کا انصاف نہایت مشہور ہے اور گو ہم خوب جانتے ہیں کہ صرف اس ایک یورپین کی ایسی ظالمانہ حرکت اور اُس کا ایسا جاہلانہ خیال کچھ اُس قوم کی منصفانہ نیک نامی میں خلل انداز نہیں ہے مگر تاہم ہندوستانیوں کے خائف ہونے کے واسطے اس قدر مدت مدید کے بعد ایک یورپین کا ایسا خیال کافی ہے ۔ ہمارے نزدیک بلکہ جملہ اہل عقل کے نزدیک اس سے

زیادہ کوئی بات اندیشہ ناک نہیں ہے کہ خاص امن و امان کے زمانہ میں جب کہ لوگوں کی طبیعتیں صاف ہو گئی ہیں اور حاکم و محکوم کے باہم کمال محبت و اتفاق ہو اور ایک دوسرے کی جانب سے مطمئن ہو کوئی ایسی بات پیش آوے جو گذشتہ فساد کے زمانہ کو یاد دلاوے اور صاف طبیعتوں کو دفعةً بر انگیختہ کرے اور اسی وجہ سے ہم خیال کرتے ہیں کہ ایسے امور کا قائم رکھنا نا مناسب ہوگا جو لوگوں کے دلوں میں فساد کی آگ کو بھڑکاویں ۔ ہم کو دیکھنا چاہیے کہ ۱۸۵۷ء کو اب کس قدر مدت مدید ہوئی اور اس عرصہ میں ہندوستان میں انگریزی حکومت کو کیا کچھ استحکام ہو گیا ہے اور جناب ملکہ معظمہ کے اُس امن آمیز اشتہار نے ہندوستان میں کیسی کچھ امن پھیلا دی ہے جس کے سبب سے ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ کالعدم محض ہو گیا ہے مگر با ایں ہمہ مدت وہ کیا چیز تھی جس نے اُن یورپین کو دفعةً ایسا بر افروختہ کر دیا کہ اُس کا کینہ ہندوستانوں کی طرف ۱۸۵۷ء کے کینہ سے کچھ زیادہ ہو گیا اور کیا چیز اُس کو ایسے وحشیانہ اور ہولناک فعل کا باعث ہوئی ۔ ہماری دانست میں اس کا سبب صرف وہ یادگار ہے جو کان پور کے اُس موقع پر تیار کی گئی ہے جہاں یہ ہنگامہ واقع ہوا تھا ۔ اگر اس وقت وہ یادگار نہ ہوتی اور اس کا ایسا غم ناک بغض و عداوت اور دلی کینوں کا یاد دلانے والا نشان اس آب و تاب اور شد و مد کے ساتھ قائم نہ رکھا جاتا تو ہرگز اس یورپین کی آتش کینہ اس قدر نہ بھڑکتی اور ایسی بے رحمی کے ساتھ یہ ہندوستانی مقتول نہ ہوتے اور ہندوستانیوں کو یہ نہ معلوم ہوتا کہ اب تک اُس زمانہ کے کینہ کا اثر بعض لوگوں کے دلوں میں باقی ہے ۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ ایسی یادگاریں ہمیشہ ایسے ہی ہولناک خیالات پیدا کرتی ہیں

جو ایک امن کی حالت کو خراب کر دیتی ہیں اور اُس کے سبب سے ہمیشہ ایک بد نتیجہ پیدا ہوتا ہے ۔

ایک زمانہ گزرا جس میں ایک شیشہ کا چھوٹا سا بکس بنا کر اور ایک صلیب اُس میں نصب کر کے جا بجا یورپین صاحبوں کی کی طرف سے تقسیم ہوا تھا اور اس بکس میں اسی کان پور کے ہولناک واقعہ کی تاریخ نہایت پر جوش کیفیت کے ساتھ دکھلائی گئی تھی اور اُس بکس کی تقسیم سے فائدہ یہ سمجھا گیا تھا کہ جس قدر مقامات مشہور و معروف ہیں اور جہاں عام مجمع ہوتے رہتے ہیں ۔ یہ بکس وہاں رکھا جاوے تاکہ عام لوگوں کو ہندوستانیوں کی سفا کی اور ظلم کی مقدار معلوم ہووے ۔ پس اس بکس کا بھی ثمرہ یہی تھا کہ لوگ دیکھ کر اُس کو اپنے سینہ کی صفائی سے محروم ہوکر غضب ناک بن جاویں اور علی‌العموم جہان میں اُس کی بدولت غم و غصہ پھیل جاوے جس کے سبب سے ہمیشہ حاکم و محکوم شیر و بکری کی مثل بنے رہیں اور ہرگز باہمی محبت اور صفائی پیدا نہ ہو ۔ چناں چہ وہ بکس ایک عرصہ تک ہماری سوسائٹی کے اخباروں کے کمرہ میں رکھا رہا جس کو ہمیشہ وہ یورپین چشم غضب سے ملاحظہ فرماتے رہے جو اخبار پڑھنے کے واسطے سوسائٹی میں آتے تھے ۔ مگر ہم نے اسی خیال سے کہ ایسی شے کے ہر وقت سامنے موجود ہونے سے سوسائٹی کا اصلی مطلب فوت ہوتا ہے اُس کے سامنے سے دور کروایا اور یہ خیال کیا کہ یہ سوسائٹی خاص اس واسطے بنائی گئی ہے کہ اس کے سبب سے باہم ہندوستانیوں اور انگریزوں کے میل ملاپ ہو اور یہ بکس ہنگامہ کان پور کا یاد دلانے والا اور غصہ بڑھاتا ہے جو سراسر اس مدعا کے خلاف ہے اور ہم کو یاد ہے کہ اس بارے میں ہم نے اپنی ایک رائے بھی دی تھی جس کا منشاء یہ تھا کہ ایسی

یادگاریں ہمیشہ کینہ کو تازہ کریں گی اور فساد کو بڑھاویں گی ۔ پس اسی طرح ہم اب یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ ہماری گورنمنٹ پر بہ نظر بقاء امن و امان ضرور ہے کہ وہ ایسی جملہ یادگاروں کو نیست و نابود کر دے اور جو باتیں ان میں دلوں کو جوش میں لانے والی ہیں ان کا استیصال واجب سمجھے اور اگر اس کو ایسی یادگاروں کے باقی رکھنے کی اس لیے ضرورت ہو کہ اس کے سبب سے ایک تاریخی واقعہ یاد آتا ہے تو ہماری رائے میں وہ ضرورت اس کی ۱۸۵۷ء کی تحریری تاریخ سے بخوبی پوری ہو سکتی ہے اور اس صورت خاص کی یادگار تاریخی واقعہ کو اس قدر یاد نہیں دلاتی جس قدر کینہ اور عداوت کی یاد دلاتی ہے ۔ تحریری تاریخ کے نتائج سے ہمیشہ وہی دماغ فائدہ حاصل کرتے ہیں جو عقلی روشنی سے منور ہوتے ہیں اور تاریک دماغ اُن سے کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے ۔ بخلاف ایسی یادگار کے جو ایک ہنگامہ کی صورت مثالی تیرہ خیال آدمیوں کے قلوب میں پیدا کرتی ہے اور اُس کے سبب سے بے ساختہ اُن سے ایسی ہی حرکات سر زد ہوتی ہیں جیسی کہ اس یوروپین سے شاہجہان پور میں دفعۃً سر زد ہوئیں غرض کہ امن و امان کے زمانہ میں خطرناک اداروں اور خیال کا پیش آنا نہایت مضر ہے اور اُس کے انسداد کی تدبیر اس سے بہتر کچھ نہیں ہے کہ جو امور اس کے باعث ہوں ان کو رفع کر دیا جاوے اور چوں کہ کان پور کی یادگار اور اس کی مثل جہاں کہیں یادگار ہو وہ ایسے ہی خیال کا باعث ہے پس اس کا دور کرنا گورنمنٹ پر ضروریات سے ہے ۔ ہم کو امید ہے کہ ہماری یہ رائے قابل توجہ معلوم ہوگی ۔

قانون میعاد نکاح

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۲ - مئی ۱۸۷۶ء)

ہماری نظر سے بعض لوگوں کی یہ رائے گذری ہے کہ گورنمنٹ کو چاہیے کہ وہ ہندوستانیوں کو صغرسنی میں بچوں کا نکاح کرنے سے منع کرے اور نکاح کے واسطے عمر کی ایک حد خاص مقرر کر دے تاکہ اس کے سبب سے ہندوستانی اُن خرابیوں سے محفوظ رہیں جو صغیر السن بچوں کا نکاح کرنے سے پیدا ہوتی ہیں ۔ چنانچہ جہاں تک ہم نے فکر کی ہم کو یقین ہوا کہ اس تدبیر کے مجوز نے اپنے اس خیال کو سراسر قومی ہمدردی اور محبت وطنی کی بناء پر ظاہر کیا ہے اور جو قباحتیں صغیر سنی کے نکاح کی بدولت اُس کی نظر سے گذری ہیں شاید ان کے خیال سے اس کو ایسی رائے دینے پر مجبوری ہوئی ہے۔اس کو ہندوستانیوں کی بعض خام خیالیوں سے شاید یہ امید نہیں رہی کہ وہ اپنے اخلاق کام کو بھی بغیردست اندازی گورنمنٹ کے کر سکیں ۔ پس اس مایوسی نے اس کو اس خیال پر آمادہ کیا ہے کہ ایسے نازک معاملات میں بھی گورنمنٹ کی دست اندازی کا خواستگار ہو مگر ہم کو امید نہیں ہے کہ یہ رائے کسی کے نزدیک قابل تسلیم ہوگی ۔ قطع نظر اس امر سے کہ جو امور ہمارے اخلاق معاشرت سے متعلق ہیں اور جن کو ہم تدبیر منازل کے لحاظ سے کرتے ہیں اور جن کو ہم ایک ضرورت فطری کے متعلق سمجھ کر اپنے استعمال میں لاتے ہیں اُن میں ہم کسی طرح بیگانہ مداخلت کو ہرگز جائز نہیں سمجھتے ۔ معاملات نکاح و طلاق

اور ارث وغیرہ کو ہم ایک اور وجہ سے بھی اس قابل نہیں سمجھتے کہ اس میں کسی طرح گورنمنٹ کی مداخلت کو جائز تصور کریں اور وہ یہ وجہ ہے کہ یہ معاملات ہمارے نزدیک ایک لحاظ سے عبادات میں بھی داخل ہیں جس کے لحاظ سے اب ان میں ہمارے وہ ارادے اور اختیار جو ہمارے حدود شرعی کے خلاف ہوں محض معطل اور بے کار ہوگئے ہیں اور جہاں ہماری اور ذاتی کمی بیشی کو کچھ مجال باقی نہیں رہی اور چناں چہ جو امور اس قسم کے ہوں ان میں ہم کو مجبور سمجھ کر ہماری گورنمنٹ خود کسی طرح کی مداخلت کو پسند نہیں کرتی اور وہ ایسی دست اندازی کو خلاف انصاف اور نیز خطرناک تصور کرتی ہے - پس یہ کیوں کر متصور ہے کہ میعاد عمر نکاح کے واسطے وہ کسی قانون کو پاس کر کے ایک ایسی دست اندازی کو جائز تصور کرے جو کسی طرح ہندوستانیوں اور گورنمنٹ دونوں کے اختیار میں نہیں ہے - ہندوستان کی رعایا کے دونوں فرقہ ہندو و مسلمان اپنی اپنی شرع میں اس قید کو نہیں پاتے کہ لڑکے یا لڑکی کا نکاح فلاں عمر میں کیا جاوے ، بلکہ جہاں تک دیکھا جاوے یہی ثابت ہوتا ہے کہ باب ازدواج میں عجلت کی جاوے - پس کیوں کر ہو سکتا ہے کہ گورنمنٹ اُس کے لیے اپنے اختیار سے کوئی حد مقرر فرماوے بلکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ بہت زیادہ مخالفت اس رائے سے ہندوستان کے ہندو باشندے کریں گے جن کے ہاں کنواری لڑکی کا ایک ایک ساعت کا وبال ماں باپ کے ذمہ تصور کیا جاتا ہے اور جس قدر چھوٹی عمر میں شادی ہو اسی قدر زیادہ باعث ثواب تصور کیا جاتا ہے - پس اگر کوئی قانونی مزاحمت اُن کے واسطے ایسی تجویز ہوگی جو اُن کو اس وبال سے بچنے اور ثواب کے حاصل کرنے سے باز رکھے تو وہ اس قانونی مزاحمت کو مثل اُسی مزاحمت کے سمجھیں گے

جو اُن کو اپنے مذہبی معاملات میں حد سے زیادہ شاق اور دشوار معلوم ہوتی ہے اور جس کے لحاظ سے وہ اپنے کو سراسر مجبور و معذور تصور کرتے ہیں۔

ہندوستان کے مسلمان بھی اس مزاحمت پر رضا مند ہونے کو اپنے مذہب کے خلاف تصور کریں گے اور قید عمر کو اپنے دین کی ہدایت کے مخالف سمجھیں گے اور بغیر اس رضامندی کے ایسے قانون کا تجویز کرنا گورنمنٹ کی ملکی اور اخلاقی مصلحتوں کے سراسر خلاف ہے اور گو مسلمان اپنے مذہب کی رو سے قبل از بلوغ نکاح کو کوئی بڑے ثواب کی بات نہیں تصور کرتے مگر اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ وہ اس کو کسی عمر میں نا جائز بھی نہیں کہتے اور اُس کے مخالفف قانون کا تجویز ہونا اُن کی مذہبی اجازت کو باطل کرے گا اس واسطے وہ ضرور اس مزاحمت کو خلاف مذہب تصور کرکے نہایت مخالفت کریں گے اور اگر جبر کیا گیا تو وہ اس کو اور مذہبی معاملات کا جبر تصور کریں گے جو کسی وقت میں گورنمنٹ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اگر گورنمنٹ نے اسی رائے پر خیال کیا تو مسلمان خیال کریں گے کہ متعدد نکاحوں کے معاملات میں بھی گورنمنٹ دست اندازی کرے گی کیوں کہ وہ بھی تو گورنمنٹ کے نزدیک نہایت قبیح رسم ہے اور جب یہ دست اندازی جائز ہو گئی تو پردہ کے باب میں کیوں نہ دست اندازی کرے گی جو اُس کے نزدیک صد ہا طرح کی قباحتوں پر مشتمل ہے اور جب یہ دست اندازیاں گورنمنٹ کے نزدیک جائز ہو گئیں تو پھر مسلمان یقین کر لیں گے کہ اب گورنمنٹ کی رعایا کو مذہبی آزادی حاصل نہیں ہے اور یہ یقین گورنمنٹ کے ذمہ ایک بڑا الزام ثابت کرے گا اور ہندوستان کی رعایا کو زلزلہ میں ڈال دے گا۔ ہم کو افسوس ہے کہ اس قسم کی رائے دینے والے صرف اُن ظاہری مصلحتوں پر نظر کرتے ہیں

جو چنداں اهم تو نہیں هوتیں اور ان باطنی مصلحتوں سے چشم پوشی کر لیتے هیں جو نہایت اهم هوتی هیں ۔

اگر هم مذهبی اور اخلاقی وجوہ سے قطع نظر کریں تاهم یہ رائے همارے نزدیک اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اس قسم کے معاملات میں جو خرابیاں واقع هیں وہ سب همارے طرز معاشرت سے پیدا هوئی هیں اور امور معاشرت کے واسطے کوئی حد نہیں ہے جس کا کسی طرح احاطہ ممکن هو۔پس اگر فرض کرو کہ ایک کام میں زبردستی گورنمنٹ نے اصلاح کر دی تو دوسری بات میں کیا هوگا اور اگر دوسری بات میں بھی گورنمنٹ نے کچھ نہ کیا تو آئندہ کیا گورنمنٹ همارے واسطے کوئی اتالیق کا کام نہیں کر سکتی کہ وہ هر وقت همارے سونے جاگنے ، کھانے پینے شادی بیاہ ، غم و الم میں اصلاح کرتی رهے گی اور جو کام همارے کرنے کے هیں اُن کو وہ کرتی رهے گی بلکہ هم کو ضرور ہے کہ اگر هم اپنی کسی طرز معاشرت میں کوئی عیب دیکھیں تو خود هی اس کی اصلاح کریں ۔ هر گھڑی گورنمنٹ کی اعانت پر نظر نہ کریں ۔

هم کو اس رائے کے دیکھنے سے نہایت هنسی آئی تھی جس میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ هندوؤں کی عورتیں گھاٹ پر جا کر برهنہ نہاتی هیں ۔ یہ ایک بے حیائی کی بات ہے ۔گورنمنٹ اُس کی ممانعت کر دے۔اسی طرح ایک شخص نے یہ رائے دی تھی کہ شادیوں میں بعض عورتیں فحش گیت گایا کرتی هیں اور گالیاں دیا کرتی هیں،گورنمنٹ اُس کی ممانعت کر دے ۔ ذرا عقل سے غور کرنا چاهیے کہ جو عورتیں ننگی نہاتی هیں وہ خود اپنی شرم نہیں رکھتیں ۔ ان کے ورثاء ان کو منع نہیں کرتے۔پھر گورنمنٹ کو کس بناء پر مزاحمت کی ضرورت ہے ۔ اسی طرح جو عورتیں گالیاں دیتی هیں وہ کچھ باک نہیں رکھتیں اور جن کو گالیاں دیتی هیں وہ مدعی نہیں

بنتے بلکہ ایک ایک گالی ان کو ایک ایک گھونٹ شربت کا معلوم ہوتا ہے ۔ پھر گورنمنٹ کو کیا ضرورت ہے کہ وہ کسی کے گھر جا کر دست اندازی کرے ۔ ایسے معاملات میں گورنمنٹ کو منصب نہیں ہے بلکہ ہر قوم کے شرفاء کو منصب ہے کہ وہ اخلاق ذلت سے محفوظ رکھنے کے واسطے اپنے اخلاق قانون بناویں ۔ ہر باب میں گورنمنٹ سے ایک قانون کی درخواست نہ کیا کریں صغر سنی کے نکاح میں جو کچھ خرابیاں پیدا ہوتی ہیں وہ سب لڑکے یا لڑکی کی طرف عائد ہوتے ہیں اور وہ سب ایسی ہیں کہ گورنمنٹ کو اس میں دست اندازی کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے پھر گورنمنٹ سے اُس کی نسبت قانون کی درخواست کرنا بڑی عجیب بات ہے ۔

کھورجہ کا فساد

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ یکم دسمبر ۱۸۷۶ء)

سنا گیا ہے کہ خورجہ ضلع بلند شہر میں ایک سخت ہنگامہ بنیوں اور سراوگیوں میں ہوا اور گو اس کے فرو کرنے کی کسی قدر کوشش کی گئی لیکن کچھ سود مند ثابت نہیں ہوئی ۔ بناء نزاع وہی ایک مشہور معاملہ ہوا جو ہمیشہ بنیوں اور سراوگیوں میں ہوتا ہے ۔ سراوگیوں نے قصد کیا تھا کہ ہم میلہ کریں اور اپنی رتھ جاترا نکالیں اور پارس ناتھ کا شہر میں گشت کراویں ۔ بنیے اس بات کے مخالف تھے اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ بازار میں پارس ناتھ کا قدم پھرے ۔ یہ بھی سنا گیا ہے کہ سراوگیوں کی طرف سے کوئی بات پیش نہیں آئی ۔ پہلے اینٹ بنیوں کی طرف سے آئی ۔ حکام نے سراوگیوں سے وعدہ کیا تھا کہ ہم تمہارا رتھ نکلوا دیں گے مگر سنا ہے کہ نہایت افسوس ناک واردات ظہور میں آئی ۔ اگر چہ مشہور ہے کہ دو ایک آدمی بھی اس بلا میں ہلاک ہو گئے مگر چوں کہ ہم کو اس وقت تک کسی معتمد ذریعہ سے خبر نہیں ملی اس لیے ہم کسی امر کی نسبت اپنا اطمینان نہیں ظاہر کر سکتے ۔ مگر یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اگر فی الواقع ایسا ہوا تو نہایت بے جا ہوا اور بنیوں کی یہ نہایت شرارت ہے کہ وہ بہ مقابلہ حکام ایسے فساد سے پیش آئے ۔ گورنمنٹ انگریزی کی منصفانہ نظر میں تمام رعایا یکساں ہے اور اگر وہ کسی ایک گروہ کی رعایت کرے اور دوسرے کی طرف داری

نہ کرے تو کچھ انصاف نہیں ہے ۔ اگر سراوگیوں نے یہ قصد کیا
کہ وہ بھی اپنی عادل گورنمنٹ کی عمل داری میں اپنے مذہبی خیالات
کے موافق کوئی کام آزادی سے کریں تو گورنمنٹ کی کسی رعایا
کو اس کی مزاحمت کا منصب نہیں ہے اگر وہ خلاف رائے حکام
ایسی مزاحمت کریں تو نا فرمانی کی بات ہے ۔

ہم کو تعجب ہے کہ حکام نے اس موقع پر پہلے سے کیوں
نہ ایسا انتظام کر لیا جو یہاں تک نوبت نہ پہنچے دیتا اور جو
خرابی اب ہوئی وہ نہ ہوتی ۔ ہماری رائے میں ہمیشہ ایسے موقع پر
اگر ادنلی بھی احتمال فساد ہو تو بخوبی انتظام کر لیا جاوے ۔
پھر ممکن نہیں ہے کہ کچھ بھی خرابی واقع ہو سکے اور ایسی
غفلت سے ہمیشہ یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے اور گو یہ بات مسلم ہے
کہ جو عمل داری سرکار میں ایسی حرکت کرے گا اس کو سرکار
سزا دے گی مگر ایسی سزا انتظام کا فائدہ نہیں دے سکتی ۔ اگر
کسی مقام پر کسی عام جہالت کے سبب سے کچھ اندیشہ ہو
تو وہاں صرف یہ کہنا کہ اگر یہاں کچھ ہوا تو ہم سزا دیں گے
چنداں سود مند نہیں ہے جس قدر کہ یہ سودمند ہے کہ اس
جوش جہالت کے دبانے والی تدبیر کو پہلے سے کر لیا اور ہنگامہ کی
نوبت ہی نہ پہنچنے دی ورنہ آخرکار یہی ہوتا ہے کہ حکام کے
غصہ کے سامنے مجرم و غیر مجرم سب ماخوذ ہو کر ناگہانی آفت
میں پھنس جاتے ہیں اور حکام کی بد انتظامی علیحدہ ہوتی ہے اور
جان و مال کا نقصان علیحدہ ہوتا ہے ۔

بچہ کشی کی عجیب واردات

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۲ مئی ۱۸۷٦ء)

هم اپنے گذشتہ پرچہ میں لکھ چکے هیں کہ ایک پارسی عورت نے ، جو دو برس سے بیوہ تھی، ایک حرام کا بچہ جن کر عجیب جرأت سے اس کو قتل کرایا - جس کی تفصیل یہ ھے کہ عورت مذکورہ نے بچہ جن کر ایک اور عورت کی صلاح سے اپنے باورچی سے کہا کہ تو اس بچہ کو ذبح کر ڈال - باورچی نے اس بچہ کو نہایت بے رحمی سے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا اور علانیہ یہ جرم کیا گیا -

یہ بھی هم کو معلوم هوا ھے کہ یہ بچہ کسی یورپین صاحب سے پیدا هوا تھا جس کی وجہ سے هم خیال کرتے هیں کہ اگر وہ زندہ رهتا تو اس کا نام شائستگی کا نتیجہ رکھا جاتا جو نہایت موزوں نام هوتا مگر افسوس ھے کہ اُس نالائق هندوستانی باورچی نے نتیجۂ شائستگی کی قدر نہ کر کے اُس کو ضائع کر دیا - اس بچہ کا اس بے رحمی سے مقتول هونا صرف اسی وجہ سے افسوس کا باعث نہیں ھے کہ ایک نفس انسانی ضائع هوا بلکہ اس کے سبب سے یہ بھی افسوس ھے کہ ایک یورپین صاحب کا بچہ ضائع هو گیا اور اگر وہ زندہ رهتا تو کیسا لائق اور عالی دماغ هوتا -

اس پارسی عورت نے اس بچہ کو کیوں جرأت سے قتل کرایا حالاں کہ جو سزا گورنمنٹ کے قانون میں اس فعل کی ھے وہ کچھ

مخفی نہیں ھے - پس شاید اس کی وجه بھی یه ھوئی که اُس پارسی عورت نے یه خیال کیا ھوگا (سیاں بھئی کوتوال اب ڈر کاھے کا) ھماری دانست میں بلکه شاید علی العموم مغربی شائستگی کا اثر پارسی عورتوں میں بہت زیادہ ھو گیا ھے - مگر افسوس ھے که ہنوز ھندوستان کی حماقت کا غلبه ھی چلا جاتا ھے کیوں که اگر یه پارسی عورت اس بچه کو قتل نه کراتی بلکه حفاظت کے ساتھ بطور شائسته اس کو کہیں پہنچوا دیتی تو وہ جرم قتل میں ماخوذ نه ھوتی - چناں چه شائسته ملکوں میں ایسا ھی ھوتا ھے اور اسی وجه سے کچھ اس کا مواخذہ یا افشاء نہیں ھوتا مگر یه جب ھوتا که ھندوستان کی حماقت غالب نه ھوتی -

ھم خیال کرتے ھیں که بہت زیادہ مواخذہ کے لائق بلکه قتل کی اصلی سزا کے موافق وہ باورچی ھے جس نے ایسی سخت بے رحمی کو بے باکانا جائز رکھا اور اس فعل کا مباشر ھوا - جو چرچا اس قتل کا بمبئی میں ھے اُس کا سبب شاید یہی ھے که وہ متمول پارسی عورت کا معامله ھے اور صاحب یوروپین بہادر اُس کے واسطے علت فاعله مشہور ھیں -

اگر ھم اس خبر کو دیکھ کر اپنے اس خیال کو اس جانب مائل کریں که ایسی وارداتوں کا اصلی سبب کیا ھے تو ھم کو بے تامل یه کہنا پڑتا ھے که اس کا سبب وھی بیوگی ھے جس کو ھم اسی قسم کے صدھا ظلموں کا اصل اصول خیال کرتے ھیں اور اگر ھم اس کے اصلی سبب سے قطع نظر کریں تو اس کا سبب کسی قدر وہ بے پردگی بھی ھے جو پارسی لوگوں میں رائج ھو گئی ھے اور جس پر ان کو صرف اعلیٰ درجه کی شائستگی نے مجبور کیا ھے - پارسی اس بات کو خوب جانتے ھوں گے که چار بجے شام کو ایک بے نظیر فٹن پر بیٹھ کر ان کی عورتوں کی

ہوا خوری ان کو ایسے ہی سبز باغ دکھلا دے گی جس کا نتیجہ ان کے حق میں ایسی ہی کامیابی ہوگی جو اس شریف پارسی عورت کو ہوئی اور جس کا بمبئی میں آج نہایت چرچا ہے اور ہم گمان کرتے ہیں کہ ہندوستان میں یہ شائستگی کامل اس وقت سمجھی جاوے گی جب کہ ایسے واقعات کا یہاں چرچا بھی نہ رہے گا۔

ہم کو ذرا اس بات میں شبہ نہیں ہے کہ ہندوستان کی طرز معاشرت بالکل شائستہ ملکوں کی طرز معاشرت کے خلاف ہے۔ پس جو لوگ ہر ایک بات میں اس بات کے خواہاں ہیں کہ ہم اپنے ملک کی طرز کو چھوڑ کر دفعۃً دوسرے ملک کی شائستگی کی طرز کو اختیار کر لیں، وہ ہندوستان میں سیاہ روئی سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔

ہم کو تعجب ہے کہ صاحب راقمِ خبر نے اس خبر میں صرف اس بات کو تعجب کے لائق سمجھا ہے کہ یہ واردات نہایت بے رحمی کے ساتھ واقع ہوئی اور اس نے اس بات پر تعجب ظاہر نہیں کیا کہ یہ بچہ کس شخص سے اور کس خاندانی عورت سے کس بد اطواری کے ساتھ پیدا ہوا مگر شاید اس نے اس واسطے چھوڑ دیا ہوگا کہ اور لوگ خوذ تعجب کر لیں گے۔

پارسی عورتوں کی تعلیم و تربیت انگریزی خیالات کے لحاظ سے نہایت ترقی پر ہے اور یہ بات مشہور ہے کہ انگریزی تربیت ایسی فواحش کی مانع ہوتی ہے مگر تعجب ہے کہ یہ عورت کیوں اس سے محروم رہی اور اس پر انگریزی تربیت نے کیوں اثر نہیں کیا مگر احتمال ہے کہ شاید اس تربیت میں وہ خام رہی ہوگی اور رسوخ کا مرتبہ اس کو حاصل نہ ہوا نہ ہوگا۔ بہر کیف یہ واقعہ عجیب ہے۔

هندوستانیوں کا خون

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۱۵ - ستمبر ۱۸۷۶ء)

جو تنبیهه حضور لارڈ لٹن صاحب بہادر نے مسٹر فلر کے مقدمه میں فرمائی اس کے بعد سے بجائے اس کے که هارے کان میں یه صدا کم پهنچتی که فلاں هندوستانی فلاں صاحب کے هاتھ سے اور مارا گیا برابر هارے کان میں به آواز پهنچتی رهی که آج ایک اور هندوستانی کو فلاں یورپین نے هلاک کر دیا اور یه خبریں هم کو اسی طرح پهنچتی هیں جس طرح شکار کے موسم میں یه خبریں پهنچتی هیں که ایک صاحب نے آج ایک هرن یہاں سے مارا۔دوسرے صاحب نے ایک هرن وهاں سے مارا۔چناں چه فلر صاحب کے مقدمه کے بعد ایک خبر توپ خانه کے صاحب کی پهنچی، جنهوں نے ایک پنکھا قلی کو مارے لاتوں کے جان سے مار ڈالا ۔ دوسری خبر آن صاحب کی پهنچی جنهوں نے ایک ملاح کو راه گزار عالم بقا کیا ۔ تیسری خبر لکھنؤ کے چوکی دار کی پهنچی جس کو شوقین گوروں نے بندوق سے شکار کیا ۔ چوتھی خبر کراچی کے اسسٹنٹ سپرنٹنڈنٹ محکمه ٹیلیگراف کی پهنچی جنهوں نے ایک شخص کو مار ڈالا ۔ پانچویں خبر گورکھ پور کے ایک تماشه واله صاحب کی پهنچی جنهوں نے ایک شخص کو سرائے میں لٹھ مار کر هلاک کیا ۔ چھٹی خبر جهلم کے ایک صاحب ایلچی نامی کی هے جو ملازم ریلوے هیں اور انهوں نے ایک پنکھا قلی کے سر میں ایک ضرب شدید پهنچا کر اس کو هلاک کیا ۔

غرض کہ یہ چھ خبریں قتل کی ھیں جن میں چھ غریب ھندوستانی مقتول اور چھ صاحب بہادر قاتل ھیں اور ان جملہ مقدمات میں اب تک یہ معلوم نہیں ہوا کہ قاتلوں سے کیا مواخذہ ہوا ۔

ہم کو ان تمام درد ناک خبروں کے سننے سے نہایت افسوس ہوا ھے اور وہ افسوس کچھ صرف اسی وجہ سے نہیں ھے کہ بے چارے غریب ھندوستانی ایسی بے رحمی کے ساتھ مارے گئے اور اُن کا خون ایک جانور کے خون بلکہ پانی سے بھی زیادہ بے قدری کے ساتھ بہایا گیا اور باوجود اس کے ھندوستانیوں کی فریاد کی کچھ شنوائی نہیں ھے ۔ بلکہ بڑا سبب افسوس کا یہ ھوا کہ ھندوستان میں جس طرح ھندوستانیوں کی فریاد شنوائی کے لائق نہیں ھے اسی طرح شاید ھمارے حضور گورنر بہادر کے احکام کی بھی شنوائی نہیں ھوتی کیوں کہ اگر ان کی شنوائی ھوتی تو ان کا اثر یہ ھوتا کہ اگر ھمیشہ کے واسطے نہیں تو چند روز کے واسطے تو ضرور ھی ھندوستانیوں کو اس سختی سے نجات ملتی اور کچھ تو ھمارے ملک کے حاکم متنبہ ھوتے نہ کہ برخلاف اس کے برابر قتل ھو رھا ھے اور کوئی پُرسان حال نہیں ھے ۔ کیا کسی کے نزدیک یہ امر کُچھ انصاف سے بعید نہیں ھے کہ انگریزی عمل داری میں انسان جانوروں کی طرح مارے جاتے ھیں ۔ کیا یہ وھی فعل نہیں ھے جس کے سبب سے مشرقی سلطنتیں آج تک ظالم مشہور ھیں اور ان کی بد نامی حد سے زیادہ گزر گئی ھے ۔ کیا ان کی نسبت یہی نہیں کہا جاتا تھا کہ ان کے عہد میں رعایا کی جان و مال کی حفاظت نہ تھی ۔ ان کے جیل خانے خراب تھے ۔ ان کے کار پرداز خود غرض اور ظالم تھے ۔ پس کیا اے انصاف پسند لوگو ! اب انگریزی عمل داری کو یہ حرکتیں بد نام نہیں کریں گی ؟ کیا غریب ھندوستانی اسی طرح کام میں آویں گے کہ ھمیشہ صاحب لوگوں کے گھونسوں اور لاتوں اور

رولوں سے پٹ کر جان دیں گے ۔ اگر ایسا ھی ھے تو پھر گورنمنٹ
انگریزی میں جان کی حفاظت کا دعویٰ شاید صحیح نہ ھوگا ۔
سلاطین مشرقیہ کے زمان میں جو حفاظت جان کی نہ تھی اس کے
کچھ یہ معنی نہ تھے کہ سلاطین اپنے ھاتھ سے ھمیشہ لوگوں کو
قتل کر ڈالتے ھوں یا علی الصباح بطور تماشا دو چار کو قتل کا
حکم دے دیتے ھوں بلکہ ان کے عہد میں بعض ظلم پسند ایسے
حرکات کا باعث ھوتے تھے اور جب ان سے کچھ باز پرس نہ ھوتی
تھی تو ان کی جرأت بڑھتی تھی ۔ اسی طرح اب یہ کیفیت ھے کہ
غریب ھندوستانی برابر مارے جاتے ھیں اور قاتلوں کو چنداں
عبرت نہیں ھوتی جس سے خود وھی آئندہ کو باز آویں یا ان کو
دیکھ کر اور کسی کو عبرت ھو بلکہ جس وقت سے حضور لارڈ لٹن
صاحب بہادر کی تنبیہہ کی نسبت ھائی کورٹ نے اعتراض کیا ھے
اس وقت سے یہ بھی امید نہیں ھے کہ کچھ باز پرس ھوگی کیوں کہ
ضلع کے حکام اور ڈاکٹر ضرور مقتول کو طحال کا مریض سمجھیں گے
اور اس کی مدت مرگ اتفاقیہ میں شامل ھوا کرے گی اور اگر
کوئی گورنر جنرل بھی اس باب میں دخل دے گا تو ھائی کورٹ کی
نا خوشی ھوگی اور اس گورنر جنرل کی کارروائی خلاف ضابطہ قرار
پاوے گی جس کا نتیجہ بجز اس کے کیا ھوگا کہ بہر کیف تمام امور
خلاف ضابطہ ھیں ۔ صرف مقتول کا مر جانا ایک با ضابطہ کار روائی
ھے ۔ پس ایسے موقع پر ھماری دانست میں اگر اس بناء پر کارروائی
ھوا کرے تو نہایت آسانی ھے کہ ایسے مقتول کی نسبت صرف موت
تقدیری کا حکم دیا جایا کرے اور یہ لکھا جاوے کہ گو اس کو
صاحب نے مارا مگر جب تک کہ اس کی تقدیر میں موت نہ تھی
وہ کیوں مر گیا ۔ نظر بریں اس کی موت کا سبب صرف اثر تقدیر ھے
اور کچھ نہیں ھے ۔ اس صورت میں نہایت بھاری الزام قانونی سے

چنداں سروکار نہ رہے گا -

قانون تغریرات ہند کے اس حکم سے کہ اشتعال طبع کی حالت میں قتل عمد نہیں رھتا اور اگر آلۂ قتل سے قتل نہ کرے تو قتل عمد نہیں ھوتا یہ نوبت پہنچ گئی تھی کہ بے رحم لوگ نہایت جرّی ھوگئے تھے اور ہر شخص اپنے دل کے غبار نکالنے اور قتل میں کام یاب ھونے کے واسطے اشتعال طبع کا حیلہ پکڑنے لگا تھا - مگر تاہم کچھ اندیشہ تھا اور جب سے کہ شاہ جہاں پور میں ایک گورے کے ھاتھ سے تین ھندوستانی مقتول ھوئے اُس وقت سے آلۂ قتل کی بھی چنداں پروا نہ رھی اور لکھنؤ میں آج کل ایک چوکیدار کا شکار بندوق سے ھوا ھے اور اگر آئندہ ایسے امور میں ڈاکٹروں اور جیوریوں کی نیت بخیر رھی تو پھر مقتول کے مریض ھونے اور قاتل کے نشہ باز ھونے سے بڑی گنجائش ھوگی اور ھندوستانیوں کے خون کی ندیاں بہنے لگیں گی -

اگر ان چھ وارداتوں کے ساتھ شاہ جہاں پور کے تین خون اور فلر صاحب کے سائیس کا خون بھی شامل کر لیا جائے تو یہ دس خون ھوتے ھیں جو بہت تھوڑے عرصہ میں واقع ھو چکے ھیں - پس اگر گورنمنٹ انگریزی اپنی توجہ اس طرف مائل نہ کرے گی تو اُس کے نوجوان ولایت زا حاکم جو ابھی ھندوستان میں آئے ھیں ھندوستانیوں کے قتل میں ایسے ھی بے باک ھو جاویں گے جیسے اب وہ شکار پر بے باک ھیں اور اس وجہ سے ھندوستانی رعایا کے دل میں اُن کی طرف سے ایک ھولناک اندیشہ پیدا ھو جاوے گا اور اس کا نتیجہ تدبیر مملکت کے بالکل برخلاف ھوگا - گورنمنٹ کو چاھیے کہ وہ ھندوستانیوں پر اُسی طریقہ سے حکمرانی کرے جس کو وہ بہ نظر انصاف پسند کرتی ھے اور جس کے سبب سے اُس کو تمام یورپ کی سلطنتوں پر نہایت شرف ھے اور وہ اپنی بیدار مغزی کے

موافق ایسے نازک مزاجوں کو اسیسر مسلط نہ کرے گی جو بجائے
اس کے کہ اپنی عقلی روشنی سے رعایا کو اپنی گورنمنٹ کا وفادار
بناویں اور رہا سہا اندیشہ ناک کر دیں گے اور اُن کے دلوں میں
بھی بے جا خوف بٹھلا دیں گے -

گورنر جنرل کے حکم کا اثر

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۲۲ - ستمبر ۱۸۷۶ء)

ہم کو امید ہوتی ہے کہ جو تنبیہ حضور گورنر جنرل بہادر نے فلر صاحب کے مقدمہ میں اپنے حکام ماتحت کو فرمائی ہے وہ ہائی کورٹ کے اعتراضات سے بے اثر نہ ہو جاوے گی اور جو توقع ہم ہندوستانیوں کو اُس سے ہے وہ ضرور پوری ہوگی ۔

ہمارے حضور گورنر جنرل بہادر ہائی کوٹ کے اعتراضات کو بھی بآسانی تسلیم نہ فرما لیں گے اور بلا شبہ اپنے گورنر جنرلی کی شان کے موافق ان اعتراضات کا جواب دیں گے اور جس طرح حکام ہائی کورٹ کے اعتراضات نے ہم کو اس بات کا شبہ دلایا تھا کہ شاید حضور گورنر جنرل بہادر کی تنبیہ بے اثر ہو جاوے اسی طرح ہم کو مسٹر ٹرنر صاحب بہادر کی اُس گفتگو سے جو انھوں نے ایک جیوری کو مخاطب بنا کر سر اجلاس فرمائی تھی اس بات کا بھی خیال ہوا تھا کہ گو قانونی اصول کے موافق ہائی کورٹ نے حضور گورنر جنرل بہادر کی کارروائی پر اعتراض کیے ہوں مگر انصاف کے اصول کے موافق ہائی کورٹ نے بھی اُس تنبیہ کو بخوبی مان لیا ہے ۔

ہم کو ایک اور طریقہ سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضور گورنر جنرل بہادر کی تنبیہ نے انصاف کی عدالتوں میں ایک بڑا اثر پیدا کیا ہے اور ضرور حکام کو پورا انصاف کرنے پر مجبور کر دیا

ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ کراچی کے صاحب اسسٹنٹ نے جو ایک شخص کو قتل کر دیا تھا اُن کے جرم کے عوض میں وہاں کی عدالت نے پان سو روپیہ جرمانہ کیا اور علاوہ جرمانہ کے ترِیب ایک هزار روپیہ کے اُن کا پیروی مقدمہ میں صرف ہوگیا جس کے سبب سے صاحب موصوف کو ڈیڑھ هزار روپیہ کا نقصان اٹھانا پڑا ۔ پس اگر ہم یہ خیال کریں کہ فلر صاحب اور اسسٹنٹ صاحب کا جرم ایک ہی تھا تو پھر ہم کو تیس روپیہ جرمانہ اور پان سو روپیہ جرمانہ کا بھاری فرق صرف اسی وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ لارڈ لٹن صاحب بہادر کا حکم درمیان میں آ گیا ہے ۔

ہمارا ایک ہم عصر لکھتا ہے کہ صاحب اسسٹنٹ موصوف پر اس قدر جرمانہ کے ہونے سے اُن کے اِحباب کو بڑا قلق ہے مگر ہم کو اس موقع پر یہ سوال سوجھتا ہے کہ کیا صاحب موصوف کے احباب کو صاحب کے روپیہ کا اسی قدر قلق ہے جس قدر کہ مقتول کے ورثاء کو اس مقتول کا قلق ہے یا اس سے کچھ زیادہ قلق ہے ۔ اگر کچھ زیادہ قلق ہے تو صاف ظاہر ہے کہ صاحبان یورپین کے نزدیک ہندوستانیوں کی جان عزیز اپنے روپیہ سے زیادہ قدر کے لائق نہیں ہے بلکہ بہت کم قدر کے لائق ہے اور اگر زیادہ نہیں ہے تو بھی جان کی قدر کچھ زیادہ نہیں بلکہ برابر ہے ۔

ہم اس بات سے بہت خوش ہیں کہ صاحب اسسٹنٹ موصوف پر یہ جرمانہ ایسا ہوا کہ انہوں نے اس کی مقدار کو گراں سمجھا اور اُن کے احباب بھی اُس کے سبب سے گراں خاطر ہوئے ۔ پس اگر اسی سبب سے ہندوستانیوں کی جان بچی تو ہمارا مقصود حاصل ہو گیا کیوں کہ ہم صرف اسی امر کے خواست گار ہیں کہ بے گناہوں کی جان محفوظ رہے ۔ خواہ روپیہ کے صرف سے خواہ کسی اور خوف سے ۔ اگر اسی طرح اور صاحب لوگوں کو بھی اس

بات کا خوف ہوا کہ ہم کو بہت بڑا جرمانہ دینا پڑے گا تو وہ بھی شاید آئندہ ایسے بے دریغ مار ڈالنے سے باز آویں اور ہم بہ رائے کچھ اس لحاظ سے نہیں دیتے کہ فی الواقع ہمارے نزدیک پان سو روپیہ کے جرمانہ سے ایک جان تلف کرنے کی تلافی ہو سکتی ہے اور اسسٹنٹ صاحب پر جو جرمانہ ہوا وہ ان کے جرم کی کافی سزا تھی بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ فلر صاحب کے جرمانہ کی نسبت اس جرمانہ کی مقدار کافی ہے کیوں کہ تیس روپیہ تو ایسی مقدار ہے کہ ہر وقت صاحب لوگوں کی پاکٹ میں رہتے ہیں ۔ پس اگر ایک جان کا عوض تیس ہی روپیہ ٹھہرتے تو نہایت اندیشہ تھا اور پان سو روپیہ اس کی بہ نسبت گراں ہیں تو اسی قدر امید جرم کی کم ہونے کی ہے ۔ غرض کہ بہر کیف جو کچھ اس مقدمہ میں ہوا وہ انصاف کے نہایت مناسب ہوا اور ہمارے نزدیک وہ لارڈ لٹن صاحب کی تنبیہ کا ہی اثر ہے جس کے سبب سے بڑی بڑی امیدیں ہوتی ہیں ۔

زبردستی کا سلام

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۵ مئی ۱۸۷۶ء)

ہمارے اخبار مطبوعہ ۲۱ اپریل ۱۸۷۶ء میں ہمارے ناظرین اخبار نے اُس خبر کو پڑھا ہوگا جس میں مسٹر نیو جنٹ صاحب اسسٹنٹ مجسٹریٹ سیتا مڑھی اور اس بیچارہ امید وار کا ذکر ہے جس کے گھوڑے کی باگ پکڑ کر صاحب نے اُس سے کہا تھا کہ اگر تم آئندہ سے ہم کو دیکھ کر گھوڑے سے نہ اترو گے تو ہم تم کو سخت سزا دیں گے ۔ اگر یہ شریف ہندوستانی ہندوستانی نہ ہوتا ؛ بلکہ بجائے اس کے ایک یورپین ہوتا ،گو وہ کیسا ہی کم رتبہ ہوتا، تو شاید اسسٹنٹ صاحب موصوف کو اُس سے ایسی گفتگو کرنے کا منصب نہ ہوتا مگر چوں کہ وہ ہندوستانی تھا اس سبب سے صاحب موصوف کی اس دھمکی کا مستحق ہوا کہ اگر تم آئندہ گھوڑے سے نہ اترو گے تو ہم سخت سزا دیں گے ۔

کسی شخص کو یہ نہ خیال کرنا چاہیے کہ یہ بیچارہ گھوڑے کا سوار امید وار تھا اور امید وار کی کچھ عزت نہیں ہوتی اس لیے صاحب موصوف نے اُس سے یہ گفتگو کی ۔ کیوں کہ اُس بے چارے امید وار کے ساتھ ایک اور غریب معزز آدمی پالکی میں سوار تھا اور اُس نے صاحب کو سلام بھی کیا تھا مگر صاحب نے اُس کا سلام نہیں لیا اور اُس سے بھی یہی کہا کہ اگر تم پالکی سے نہ اترو گے تو ہم تم کو سخت سزا دیں گے ۔ پس اس سے صاف معلوم ہوا کہ کچھ امید واری کی وجہ نہ تھی بلکہ ہندوستانی ہونا ہی بڑی

ذلت کی بات ھے ۔ علاوہ اس قصہ کے بسا اوقات یہ دیکھا گیا ھے
کہ گو کیسا ھی معزز اور شریف ہندوستانی ھو اور گو وہ بگی یا
ٹم ٹم ھی پر کیوں نہ جاتا ھو اور اگر ادنیٰ صاحب بہادر تشریف
لے جاتے ھوں اور وہ ہندوستانی صاحب کو سلام کرے تو صاحب
ہرگز اُس کا سلام نہیں لیتے اور اُن کی اس بے پروائی سے صرف یہی
نہیں ثابت ھوتا کہ صاحب کی کج اخلاق اور تند مزاجی تھی ؛ بلکہ
یہ بھی معلوم ھوتا ھے کہ ہندوستانی نہایت ذلیل سمجھے جاتے ھیں
اور شاید وہ کسی عزت کے اُس وقت تک مستحق نہیں ھیں جب تک
کہ وہ ہندوستانی ھونے کا سیاہ ٹیکا اپنی پیشانی پر سے
نہ چھٹاویں ۔

ھماری گورنمنٹ جس کی بیدار مغزی نہایت شہرہ آفاق ھے ، کیا
اس بات کو نہ جانتی ھوگی کہ ہندوستانیوں کو اپنی ایسی ذلت
سے کیسا صدمہ ھوتا ھے اور وہ اس بے بنیاد تفرقہ کے سبب سے کس
درجہ نا خوش ھوں گے اور وہ اپنے اوپر ایسی زیادتیاں دیکھ کر
کس قدر دل میں تنگ ھوتے ھوں گے اور ان کے دلوں میں کس
قدر غبار بیٹھا ھوگا جس کی ایک نظیر یہ ھے کہ آج کل ھی اخباروں
میں دیکھا گیا کہ ایک صاحب یوروپین گھوڑے پر سوار جاتے تھے۔
اتفاق سے گھوڑے نے یوروپین صاحب کو سڑک پر گرا دیا ۔ ایک
مسافر جو راستہ میں جاتا تھا دیکھ کر کھڑا ھو گیا اور اُس نے بجائے
اس کے کہ صاحب کو اٹھاوے یہ لفظ گھوڑے کی طرف مخاطب ھو کر
کہا کہ ”شاباش غازی مرد یہی چاھیے ۔ ھمارا بدلہ صاحب بہادر
سے تُو نے لیا ھے“ اب جو لوگ ھمارے حاکم ھیں اور جن کے
ھاتھ میں ایک بڑی تدبیر مملکت ھے وہ اِس بات کو خیال کریں گے
کہ اگر اُس ہندوستانی کے دل میں اُن صاحب کے کسی ظلم کے
سبب سے کچھ رنج اور صدمہ نہ تھا تو اُس نے ایسے رنج آمیز کلمات

کیوں زبان سے ظاہر کئے - ہماری دانست میں نہایت استحکام کے ساتھ یہ خیال آتا ہے کہ بعض صاحب لوگوں کی ایسی تنگ مزاجیاں ہندوستانیوں کو اس بات پر مجبور کرتی ہیں کہ وہ اپنا انصاف آپ کر لیا کریں اور ہرگز بوئے وفاداری اُن کے دلوں میں پیدا نہ ہو - اور یہ امر تدبیر مملکت کے بالکل برخلاف ہے - آج تک ہندوستان میں سرکاری حکومت کو ایک مدید زمانہ گزر گیا اور عرصہ دراز سے صاحب لوگ ہندوستانیوں کے اوپر حکومت کرتے ہیں اور رات دن اُن کے ساتھ اُن کا معاملہ رہتا ہے - مگر باین ہمہ جب ہندوستانیوں اور صاحب لوگوں کو دیکھو تو ایسی مغایرت رکھتے ہیں کہ ہرگز ایک دوسرے سے کچھ میل جول نہیں ہے بلکہ منافرت ہے پس اس کا سبب صرف یہی ایک فرضی بات نہیں ہو سکتی کہ ہندوستانی صاحب لوگوں کی طرز معاشرت اور اُن کی خصلتوں سے آگاہ نہیں ہیں اس لیے صاحب لوگ اُن سے منافرت رکھتے ہیں کیوں کہ واقفیت کے لیے بھی ایک حد ہوتی ہے - کب تک واقفیت نہ ہوگی بلکہ اصل یہ ہے کہ بعض صاحب لوگوں کی کج اخلاقیاں اور اُن کی تند مزاجی اختلاط اور محبت کی مانع ہو رہی ہے اور ہم یہ خوب جانتے ہیں کہ جو استحکام ایک سلطنت کو اُس حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ اُس کی رعایا اپنے افسروں کی ہوا خواہ اور دوست بن جاوے وہ استحکام اُس حالت میں نہیں ہو سکتا جب کہ وہ ظاہر میں دبی ہوئی ہو اور دل میں مکدر ہو - ہم امید کرتے ہیں کہ ہمارے عالی ہمت حکام ضرور اس باب میں دانش مندی کو کام فرماویں گے -

صاحب اسسٹنٹ موصوف نے جو یہ فرمایا کہ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ ہم اسسٹنٹ مجسٹریٹ ہیں، ہم حیران ہیں کہ اس سے صاحب ممدوح کا کیا مقصد تھا - کیا یہ مقصد تھا کہ ہر شخص کو

اسسٹنٹ مجسٹریٹ کی صورت کا پہچان لینا فرض ہے ۔ یا یہ مطلب تھا کہ اسسٹنٹ مجسٹریٹ کو دیکھ کر گھوڑے پر سے اتر آنا فرض ہے ۔ یا یہ مطلب ہے کہ سلام کر لینا فرض ہے ۔ اگر اس میں سے ایک بھی مطلب ہو تو ہم جانتے ہیں کہ ہماری گورنمنٹ کے معدلت کے بالکل برخلاف ہے اور صاحب مجسٹریٹ قانوناً کسی ایک بات کے اصرار کرنے پر بھی ان میں سے مستحق نہیں ہیں قانوناً شاید کوئی شخص اس بات کا معمور نہیں ہے ہر جگہ راہ میں یوروپین صاحب کی صورت دیکھتے ہی گھوڑے سے اتر کر یا سواری چھوڑ کر کھڑا رہے اور صاحب کو سلام کرے مگر ہندوستانی اس منشاء سے بڑھ کر یہ تعمیل کرتے ہیں کہ جب صاحب لوگوں کی صورت دیکھتے ہیں تو فوراً نہایت ادب سے سلام کر لیتے ہیں اور صاحب لوگ سلام سے بھی کچھ بڑھ کر اس بات کے خواستگار ہوتے ہیں کہ سلام کے ساتھ سواری پر سے بھی اتر آیا کریں ۔ پس ہندوستانی ہونا ضرور کوئی بڑا جرم ہے ۔

زمانے کی ترقی کے آثار

(اخبار سائنٹیفک گزٹ علی گڑھ ، ۲۴ مارچ ۱۸۷۶ء)

زمانہ کوئی پہاڑ نہیں ہے جو ہم کو نظر آتا ہو اور وہ بہت بلند ہو۔ وہ کوئی خوبصورت شہر بھی نہیں ہے جس میں خوشنما آبادی ہو۔ وہ کوئی ملک بھی نہیں ہے جس میں بہت سے شہر ہوں۔ وہ دریا بھی نہیں ہے جس میں تجارت کے بڑے بڑے جہاز چلتے ہوں۔ مگر بایں ہمہ ہم اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اچھا ہے۔ زمانہ ترقی کا ہے۔ زمانہ تجارت کا ہے۔ جس سے غرض یہ ہے کہ اُس کے آدمی اچھے ہیں اور لوگ ترقی یافتہ ہیں۔ اُن کے خیالات عالی ہیں۔ چناں چہ آج کل لوگ اپنی حالت کو ترقی دیتے جاتے ہیں اور ہر طرح سے ان میں شائستگی آتی جاتی ہے اور عوام الناس کی نسبت گو اس وقت تک یہ لفظ صحیح نہ ہو کہ وہ شائستہ حالت میں ہیں مگر اس میں کچھ شبہ نہیں ہے کہ خواص تو اپنے آپ کو سنبھالتے جاتے ہیں۔ دیکھو ہندوستان کے امراء اب ویسے نہیں ہیں جیسے پہلے تھے۔ اب ان میں علم کا شوق ہے۔ ملکی حالات سے مطلع ہونے کا اشتیاق ہے۔ حکمرانی کے متعلق خبروں کو کان لگا کر سننے لگے ہیں اور اس ملک کو خود بھی پسند کرتے ہیں اور گو اب تک بعض امراء ایسی غفلت کی حالت میں ہوں مگر یہ غفلت اُن کی نا فہمی یا نالائقی سے بہت کم ہے۔ عیش پسندی سے زیادہ ہے اور اگر وہ ذرا اس سے باز آویں تو بخوبی اپنے آپ کو سنبھال سکتے ہیں۔ اب وہ ملکی معاملات

میں رائے بھی دینے لگے ہیں اور اُن کو حسب موقع ہر قسم کی گفتگو اور ہر قسم کے نشیب و فراز کی نگہداشت کا شوق ہو گیا ہے ۔ اب اُن کی نظر میں یہ باتیں آنے لگی ہیں کہ پہلی حکومتوں میں یہ قصور اور اس زمانہ کی حکومتوں میں یہ فائدے ہیں ۔ ان کو اس زمانہ کے موافق ملکی ضرورتوں پر نظر ہو گئی ہے اور جب وہ قصد کرتے ہیں تو اُن ضرورتوں کی مراعات سے اپنا کام نکال لیتے ہیں ۔ اب وہ گورنمنٹ کے بعض انتظامی امور کے حسن و قبح کو ایسے غور سے دیکھنے لگے ہیں اور اُس کی برائی بھلائی پر بحث و مباحثہ کا مادہ حاصل کرنے کے شائق ہو گئے ہیں ۔ جس طرح پہلے امراء اپنی اولاد سے غافل رہتے تھے اب وہ ایسے غافل نہیں معلوم ہوتے بلکہ وہ یقین کرنے لگے ہیں کہ اگر ہم اپنی اولاد کی فکر نہ کریں گے تو آئندہ وہ اپنی زندگی کو عیش و عشرت اور عزت و حرمت کے ساتھ مشکل سے بسر کر سکیں گے ۔

جو تعصب ایک زمانہ میں ہندوستان میں بہ لحاظ ہندوستان کی اُن پرانی رسوم کے تھا جو سراسر مانع ترقی اور باعث مذلت تھیں وہ تعصب بھی بہت گھٹ گیا ہے اور اُس کے گھٹ جانے سے ہی اس قسم کے ثمرات حاصل ہوئے ہیں ۔ ایک وہ زمانہ تھا کہ ہندوستان کے باشندے سفر کو جانتے بھی نہ تھے اور اس کو نہایت خراب چیز خیال کرتے تھے اور اب یہ زمانہ ہے کہ ہر سال ہمارے کان میں کسی نہ کسی نامور رئیس کے لندن اور فرانس اور روم جانے کی خبر سنی جاتی ہے ۔ کل سرجنگ بہادر کا قصد لندن تھا تو آج سر سالار جنگ بہادر تیار ہو رہے ہیں ۔ اگر ان امور کے لحاظ سے اس زمانہ کو ترقی کا زمانہ کہیں تو کیا عجب ہے ۔ اگر ہم اب بھی اس زمانہ کو بھلا ہی سمجھیں تو ہم

سفید و سیاہ میں کچھ فرق نہیں کرتے اور اگر ہم کو اب تک
کوئی امتیاز نہیں ہے تو رات اور دن میں کچھ تمیز نہیں کرتے اور
ایسی صریح چیز میں اگر ہم امتیاز نہ کر سکیں تو ضرور ہماری
کسی عقلی قوت میں نقصان ہے جو ہم کو معلوم نہیں ہے ۔

اودھ اخبار اور منشی غلام محمد خاں

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڈھ ، ۲۹ ستمبر ۱۸۷۶ء)

مندرجہ ذیل مضمون سرسید کے بلند اور اعلیٰ اخلاق کی بہت روشن اور واضح مثال ہے۔ منشی غلام محمد خاں ایڈیٹر اودھ اخبار لکھنؤ جن کا اس مضمون میں ذکر ہے ۔ سرسید کے مخالفین میں سے تھے اور اکثر اُن کے خلاف مضامین لکھا کرتے تھے ۔ لیکن جب منشی نولکشور مالک اودھ اخبار نے اُن کی مناسب قدر نہ کی اور وہ دل برداشتہ ہو کر اودھ اخبار سے تعلق قطع کرنے پر مجبور ہو گئے تو چوں کہ آدمی قابل اور لائق تھے ۔ اس لیے سرسید نے اس موقع پر ذاتی مخالفت کا قطعاً خیال نہ کیا اور بڑے زور سے اُن کی حمایت میں یہ مضمون لکھا اور منشی نولکشور کو توجہ دلائی کہ منشی صاحب کے الگ ہونے سے اودھ اخبار کو نا قابل تلافی نقصان پہنچے گا لہٰذا اُن کی قدر کریں اور اُن کو اخبار سے علیحدہ نہ ہونے دیں ۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

ہم کو افسوس ہے کہ اب تک ہمارے ہم وطنوں کی طبیعتیں کمال کی قدر شناس نہیں ہوئیں اور جو اسباب ان کی ترقی کے ہیں

ان کی طرف متوجہ نہیں ہوئیں ۔ ہمارے ملک میں سے علم و فضل و لیاقت کے مفقود ہونے کی بڑی وجہ یہی ہے کہ اب کوئی صاحب کمال کو پوچھتا نہیں ہے اور جب خود اپنی طبیعتوں کا یہ حال ہو تو اس افسوس سے کیا نتیجہ ہے کہ ہندوستان میں اب کوئی صاحب کمال نہیں ہوتا ۔ ہم کو یاد نہیں آتا کہ ہمارے ملک کے امراء اور دولت مند اور تاجروں نے کسی شخص کی قدر آج تک اس کی لیاقت کے سبب سے کی ہو ۔ پس یہی آثار ملک کی ابتری کے ہیں ۔ چوں کہ ہم اس مضمون کو طول دینا نہیں چاہتے اس لیے اب ہم اپنے خیال کو ظاہر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ منشی غلام محمد خاں صاحب ایڈیٹر اودھ اخبار اب برداشتہ خاطر ہو کر منشی نول کشور صاحب کے ہاں سے چلے آئے ہیں اور گو انھوں نے ترک تعلق نہیں کیا مگر ظن غالب ہے کہ اب ان کا وہاں جی نہ لگے اور برداشتگی کا سبب صرف یہ ہوا ہے کہ جو مصیبت اور محنت منشی صاحب ممدوح نے اودھ اخبار کی ترقی اور رونق میں فرمائی منشی صاحب کو اس کا صلہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ملا کہ ان کو ضعف بصارت کے مرض میں مبتلا ہونا پڑا اور بجائے ترقی کے ان کو یہ تنزل نصیب ہوا کہ ان کے نور نظر میں کمی ہو گئی ۔ پس کیا یہ بات افسوس کے لائق نہیں ہے کہ منشی نول کشور سا نامور شخص ایک ایسے شخص کی نسبت جیسے کہ منشی غلام محمد خاں صاحب ہیں بے اعتنائی کرکے ان کو ہاتھ سے کھو دے اور اس بات کا خیال نہ کرے کہ ایسے شخص کی علیحدگی سے ایسے مشہور اخبار کی ترقی میں جس کا شہرہ ہندوستان سے انگلستان تک ہے کیا نقصان آوے گا ۔ ہمارے نزدیک شاید اس بات کا تو کوئی منصف بھی انکار نہیں کر سکتا کہ اودھ اخبار کی موجودہ ترقی منشی غلام محمد

خاں صاحب ھی کی توجہ کا نتیجہ ہے ورنہ اس سے پہلے یہ کوئی چیز نہ تھا ۔ جو آب و تاب اس کو حاصل ہوئی وہ صرف انھیں کی بدولت نصیب ہوئی اور ہر مذاق کی بات اخبار میں نظر آنے لگی ۔ اخبار پہلے ایک ھی بار چھپتا تھا اب کئی بار ہو گیا اور باوجود اس کے اس قدر لمبا چوڑا اخبار ہے کہ آج اس وقت اس سے اردو اخباروں میں کوئی زیادہ نہیں معلوم ہوتا ۔ پس باوجود ان سب باتوں کے منشی غلام محمد خاں نے اُس کو کچھ ایسا سنبھالا کہ بلاشبہ وہ اُس کے سبب سے نہایت قدر کے لائق شخص ہو گئے ۔ مگر نہایت تعجب ہے کہ جتنی قدر منشی غلام محمد خاں کی اَوروں کی نظر میں ہوئی شاید منشی نول کشور صاحب کے نزدیک اُن کی قدر اتنی بھی نہ ہو ہم کو ذرا شبہ اس بات میں نہیں ہے کہ اگر منشی غلام محمد خاں صاحب اپنے ارادہ کے موافق علیحدہ ہو گئے تو بلا شبہ اودھ اخبار اس حالت پر نہیں رہے گا اور منشی نول کشور صاحب کو ایسا نیک نیت اور بے عذر اور لائق ایڈیٹر نہیں ملے گا ۔ اگر اس وقت منشی نول کشور صاحب ذرا چشم پوشی نہ فرماویں گے۔ اور تھوڑی سی ترقی سے دریغ کریں گے تو ان کو اودھ اخبار کی رونق میں بہت زیادہ نقصان گوارا کرنا پڑے گا ۔

ہم خیال کرتے ھیں کہ لوگ ہمارے اخبار میں منشی غلام محمد خاں صاحب کی نسبت اس رائے کے دیکھنے سے اس لیے تعجب کریں گے کہ ہمارے اخبار میں پہلے ان کی اور قسم کی تحریریں وہ دیکھ چکے ھیں لیکن چوں کہ یہ اور مقام ہے اور وہ اور مقام تھا اس لیے وہ اسی قسم کا تعجب نہ کریں گے اور اس بات کا وہ یقین کریں گے کہ ہماری لفظی منازعت قلبی منازعت تک منجر نہیں ہوتی ۔ ہم بہ نظر انصاف اپنے ذمہ یہ بات واجب سمجھتے ھیں کہ اپنے ہم عصروں کی لیاقت کی قدر شناسی میں

کبھی کوتاہی نہ کریں اور جو بات ہماری ملک و قوم کی بھلائی کی ہو ۔ اس کو قلم سے ضرور نکالیں ۔

اخیر پر ہم یہ بات کہتے ہیں کہ آج تک جو ہندوستانی اخبار سڑیل اور لغو اور بے اعتبار ہیں اسی وجہ سے ہیں کہ اخباروں کے مالک ایڈیٹروں کی قدر نہیں کرتے اور حتی الامکان مفت کام چلانا چاہتے ہیں جس کا نتیجہ وہی ہندی مثل ہوتی ہے ''جیسے تیری کومری ویسے میرے گیت'' ہم کو امید ہے کہ منشی نول کشور صاحب ضرور ہماری اس رائے کو بہ نظر غور دیکھیں گے اور جو کچھ ہم نے اودھ اخبار کی خیر خواہی میں لکھا ہے اس کو مان لیں گے ۔

تجارت

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۲۰ اکتوبر ۱۸۷۶ء)

ہمارے ہم عصر صاحب راقم لارنس گزٹ اس بات کے شاکی ھیں کہ سرکار نے کوئی پیشہ نہیں چھوڑا جس کو انجام دے کر ھندوستانی اپنا پیٹ پالیں مگر صاحب راقم نور الابصار زیادہ اس الزام میں ھندوستانیوں کو ھی ملزم بناتے ھیں ۔ آن کی رائے ہے کہ ھندوستانیوں میں خود ھی وہ عزم اور سرمایہ اور عقل اور واقفیت اور استقلال نہیں ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں کوئی اھل یورپ کام کرے تو وہ اس کو سنبھال سکیں ۔ سرکار پر اس کا کیا الزام ہے ۔ البتہ وہ سرکار پر صرف اس قدر الزام لگاتے ھیں کہ سرکار ھندوستانوں کے کسی پیشہ کی قدر نہیں کرتی بلکہ بجائے قدر کے اور وہ تدبیر کرتی ہے جس سے ھندوستانیوں کو نقصان ھوتا ہے اور اس کے ثبوت میں وہ جیل خانہ کی کارروائیوں کو پیش کرتے ھیں جس میں اب ٹاٹ کی پٹی تک سرکار قیدیوں سے تیار کرا لیتی ہے اور کوئی ادنئی سی شے بھی ھندوستانی پیشہ وروں سے خرید نہیں فرماتی جس سے ان پیشہ رروں کو نہایت نقصان پہنچتا ہے ۔ لیکن ہماری دانست میں صاحب نور الابصار کی رائے سے لارنس گزٹ کا خیال اور قوی ھوتا ہے کیوں کہ اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ ھندوستانیوں کی تجارت کو گورنمنٹ کی بے اعتنائی نے ھی پست کر دیا ہے اور گو سرکار خود اپنے ھاتھ سے کوئی کام نہیں کرتی مگر ایسی تدبیروں کی نسبت جیسی کہ جیل خانوں

کی کارروائیاں ہیں سرکار ہی کی طرف کی جاتی ہے ۔
البتہ یہ بات صاحب نور الابصار کی بھی نہایت صحیح ہے کہ ہندوستانیوں میں عزم و استقلال نہیں ہے اور قومی اتفاق کو وہ جانتے بھی نہیں ہیں بلکہ بجائے اس کے باہمی بغض و حسد اور نفاق ان کو ہمیشہ پست کرتا ہے اور ہم اس بات کا یقین کرتے ہیں کہ بلاشبہ ہندوستانی بعض اوقات ذاتی اغراض کے سبب سے قومی نقصان کے در پے ہو جاتے ہیں جو ہمیشہ ان کی حالت کو پستی کی طرف مائل کرتا ہے ۔ ہندوستانیوں کا یہ عقلی نقصان بھی نہایت مضر ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی رائے کو مستقل نہیں رکھتے اور اگر ایک شخص ان میں سے کوئی ذریعہ معاش کا ایجاد کرے تو سب اُسی کی طرف جھک جاتے ہیں اور اُس کی قدر کو کم کر دیتے ہیں ۔ اگر ایک قوم نوکری کی طرف متوجہ ہو تو تمام قومیں اسی طرف جھک جاتی ہیں اور اگر ایک شخص ایک خاص پیشہ کرے تو تمام شخص یہ سمجھ کر کہ اُس کو نفع ہے سب اُسی کی طرف جھک جاتے ہیں جس کا آخری ثمرہ یہ ہوتا ہے کہ وہ نفع ایک کے حق میں بھی باقی نہیں رہتا ۔ جو لوگ علم انتظام مدن سے آگاہ ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ اگر تمام جہان نوکری پیشہ ہو جاوے تو ایک گھڑی دنیا کا کام نہیں چل سکتا اور اگر تمام لوگ نوکری کو برا سمجھیں اور کوئی نوکری نہ کرے تو بھی کام نہیں چل سکتا ۔ اسی طرح تمام عالم اگر ایک ہی پیشہ کرے تو کام نہیں چل سکتا اور اگر سب پیشہ وری چھوڑ دیں تو بھی کام نہیں چل سکتا ۔ اگر سب آدمی کھانے والے ہوں اور جنگل میں ہل والے چلانے اور کھیت کیار کرنے والے بالکل نہ رہیں تو ایک دم بھر بھی دنیا کے کام اس عنوان پر نہیں چل سکتے ۔ اگر تمام جہان ایک ہی تجارت کرے دوسری قسم کی

کوئی تجارت نہ کرے تو کسی طرح کام نہیں چل سکتا ۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ سب لوگوں کی کسی طرح ایک ہی سلسلہ میں گنجائش نہیں ہو سکتی اور قدرت کا سلسلہ سب کو اس بات پر مجبور کر رہا ہے کہ ہر شخص ایک نیا راستہ اختیار کرے اور تمام دنیا کے باشندے دنیا کے خاص حصوں کے باشندوں خاص حصوں میں سے خاص شہروں کے باشندے ،خاص شہروں میں سے خاص محلہ کے باشندے ۔ خاص محلوں میں سے خاص گھروں کے باشندے ایک ہی کام کو کر کے اپنی زندگی بسر نہیں کر سکتے تو اب ہمارے آن ہندوستانی بھائیوں کو معلوم کرنا چاہیے کہ اگر تم سب یہ چاہو کہ سرکاری مدارس میں تحصیل کرکے ہم صرف نوکری ہی کریں گے تو تمہارا یہ خیال غلط ہوگا اور اگر تم یہ چاہو کہ ہم سب ولایت میں جا کر بیرسٹر ہو جاویں گے تو یہ خیال غلط ہوگا اور اگر تم یہ چاہو کہ ہم سب وکیل و مختار ہو کر کام چلاویں گے تو بھی یہ خیال غلط ہوگا اور اگر تم چاہو کہ ہم سب صدر الصدور اور منصف ہو کر کام چلاویں گے تو یہ بھی خیال غلط ہوگا اور ہرگز قدرت کا انتظام کسی ایک سلسلہ میں تم سب کو جگہ نہ دے گا ۔ پس اس لحاظ سے ضرور ہے کہ ہندوستان کے آدمی مختلف شعبوں میں ترقیاں اختیار کریں اور مختلف کاموں میں عقل کو اور علم کو صرف کریں ۔ مختلف قسم کے خیالات طبیعتوں میں پیدا کریں تا کہ ترقی کی صورت ظہور میں آوے اور اگر تم سب ایک ہی طرف گرو گے تو کبھی کام نہیں چل سکتا بلکہ مفلس اور مصیبت زدہ ہو جاؤ گے ۔ یہ بھی ضروریات تمدن سے ہے کہ دولت ہاتھوں میں گھومتی رہے اور اگر دولت ایک صندوق میں بند ہو کر گھومنا چھوڑ دے تو ہرگز ملکی یا قومی ترقی نہیں ہو سکتی ۔ بلکہ کسی نوع کی ترقی نہیں ہو سکتی اور

فطرتی انتظام کے موافق انسانی حوائج نہیں چل سکتے ۔ اگر انسان روپیہ کو صرف کرکے اسباب ضروری نہ خرید کرے تو کسی طرح وہ زندہ نہیں رہ سکتا اور خرید و فروخت ھی ذریعہ دولت کے گھومنے کا ھے ۔ پس جن ملکوں میں خرید و فروخت کے سبب سے دولت زیادہ گھومتی ھے اور دولت کا قدم دور دور تک پہنچتا ھے اور ایک جگہ زیادہ نہیں ٹھہرتی وھاں بہت بڑی ترقی ہے اور جہاں دولت بند پڑی ھے اور کاھلی کے سبب سے قدم نہیں ھٹاتی ، صندوقوں میں پڑی سویا کرتی ھے بلکہ کہیں مُردوں کی طرح زمین میں دفن ہو گئی ھے وھاں ھرگز ترقی نہیں ھے اور ھم جانتے ھیں کہ ایسی دولت ھمارے ھندوستانی باشندوں کے پاس ھے کہ وہ اُس کو نہایت محبت سے بند رکھتے ھیں تجارت کے ذریعوں سے اس کا گھمانا پسند نہیں کرتے ۔ پس یہ بات بہت سچ ھے کہ ھندوستانیوں کا بھی اپنی ترقی نہ کرنے میں بڑا قصور ھے ۔

صاحب بہادر کی چوری

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۱۵ ستمبر ۱۸۷۶ء)

ہم نے اپنے صیغہ کارسپانڈنٹ میں ایک خبر ڈیرہ دون کی چھاپی ہے جس میں سیل صاحب بہادر چوری کرتے ہوئے پکڑے گئے اور آخرکار ضرب شدید کھا کر گرفتار ہوئے اور اظہار دے کر دوسرے یا تیسرے روز مر گئے اور ہم نے اس مقدمہ کی اس کارروائی کی کیفیت بھی درج کی ہے جو عدالت فوجداری میں حاکم فوج داری نے کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اب تک اس مقدمہ میں ڈیرہ دون کے نہایت ایمان دار مجسٹریٹ نے نہایت عمدہ کارروائی کی ہے جس سے اُس کا انصاف پسند ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ بات نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں ایک طرف صاحب معزز یورپین اور دوسری جانب غریب ہندوستانی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی کیفیت بھی اب تک نہایت عمدہ ہے اور پرداز مقدمہ بھی اب تک نہایت تعریف کے لائق ہے۔ ہندوستانیوں کو امید ہے کہ اگر یورپین اور ہندوستانیوں کے مقدمات میں اسی طریقہ سے انصاف کیا جاوے گا تو جو شکایت اب ہے وہ آئندہ نہ رہے گی۔ جو عرضی سیل صاحب کے بھائی نے اپنے بھائی کی موت کے اسباب دریافت کرنے کے واسطے دی ہے وہ صاحب مجسٹریٹ بہادر کے طرز انصاف میں کچھ خلل نہیں پیدا کرتی خصوصاً اُس حکم کے دیکھنے کے بعد جو صاحب مجسٹریٹ بہادر نے سائل کی عرضی پر لکھوایا ہے۔

جو طریقہ سیل صاحب کے بیرسٹروں نے اختیار کیا ہے وہ بھی کچھ خارج نہیں ہے کیوں کہ اگر وہ مدعا علیہ یعنی اپنے موکل کے ذمہ سے الزام دفع کرنے کو اپنے موکل کو نشہ باز ثابت کریں تو ان کا کام ہے - وہ صرف اسی بات کے نوکر ہوتے ہیں کہ اپنے موکل کو بچاویں اور جنون سے ، نشہ سے ، اشتعال طبع سے ، غفلت سے ، اتفاق سے - غرض کہ جس حیلہ سے بچا سکیں اس کے بچانے میں کوشش کریں - ہاں البتہ بیرسٹروں کے اس عذر کو عدالت بھی تسلیم کر لے اور ایسے صریح الزام میں صاحب ممدوح کو نشہ باز ٹھہرا کر کوئی اپنی رائے ظاہر کرے تو البتہ کسی قدر افسوس کے لائق بات ہے اور ایسی حالت میں عدالت کا انصاف دیکھنے کے لائق ہے -

ہمارا کارسپانڈنٹ لکھتا ہے کہ اگر سیل صاحب زندہ رہتے تو اس حالت میں عدالت کا انصاف دیکھنے کے لائق تھا مگر ہم اپنے کارسپانڈنٹ کو یقین دلاتے ہیں کہ اب بھی عدالت کا انصاف اچھا ہوگا اور دیکھنے کے لائق ہوگا کیوں کہ عدالت اب بھی یہ بات دکھلا سکتی ہے کہ وہ اپنی تجویز میں سیل صاحب کو چوری کا ملزم قرار دے یا صاف ان کو نشہ باز ٹھہرا کر بری کر دے اور اس حالت میں ان کے ورثاء کو پولیس اور مالک مکان کو مواخذہ کے لائق ٹھہراوے -

ہمارے ناظرین اخبار دیکھیں گے کہ یہ مقدمہ اخلاقی کیفیت کے لحاظ سے کس قدر سند کے لائق ہے اور جس موقع پر کہ انگلستان کے شائستہ اور ہندوستان کے نا شائستہ لوگوں کی شائستگی اور نا شائستگی کا موازنہ کیا جاوے تو کسی قدر کام آوے گا - ہندوستان کا ایک جھوٹا گواہ اس قدر قلق میں نہیں ڈالتا جس قدر کہ انگلستان کا جھوٹا گواہ قلق میں ڈالتا ہے اور ہندوستان کا ایک

چور اگر نقب پر مارا جاوے تو چنداں افسوس نہیں ھے جس قدر
کہ انگلستان کے ایک لائق شخص کے نقب پر مارے جانے کا
افسوس ھے اور شاید اُس حالت میں اور بھی زیادہ افسوس کے
لائق ھے جب کہ وہ ایک معزز شخص کا بیٹا تھا اور بڑا عالی
خاندان تھا اور اس کی کیا وجہ ھے کہ انگلستان کا ایسا آدمی زیادہ
افسوس میں ڈالتا ھے ۔ یہ سبب ھے کہ ھندوستانی نیم وحشی ھیں اور
انگلستان مرکز تہذیب ھے پس اُس کے اور اس کے عیب میں بھی
اسی قدر فرق ھے جس قدر کہ اُس کی اور اس کی شائستگی میں
فرق ھے ۔

اُلٹا چور کوتوال کو ڈانٹے

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ، ۱۵ ستمبر ۱۸۷۶ء)

بعض اخبار ناقل ھیں کہ پونا کی میونسپل کمیٹی پر ایک صاحب یورپین نے چالیس ہزار روپیہ کا دعویٰ اس ہرجہ کی بابت کیا جو اُن کی ایک ٹانگ کے ٹوٹ جانے سے ہوا جس کی کیفیت یہ ھے کہ پونا کی حدود میونسپلٹی کے اندر ایک سڑک کے کنارے اینٹوں کی سرخی کا ایک ڈھیر پڑا ہوا تھا۔ صاحب بہادر جو بگھی دوڑاتے ہوئے اس طرف سے نکلے تو بگھی کا پہیہ اینٹوں کے ڈھیر پر چڑھ گیا جس کے صدمہ سے بگھی اُلٹ گئی اور صاحب گر گئے اور اُن کا ایک پاؤں ٹوٹ گیا۔ صاحب موصوف نے اس الزام میں میونسپل کمیٹی پر نالش کرکے سولہ ہزار روپیہ کی ڈگری حاصل کی۔ پس یہ ایک عجیب و غریب مقدمہ ھے جس کو سن کر ہم کو تعجب ہوتا ھے اور اس قاعدہ کے بموجب بہت سی مشکلیں پیش آتی معلوم ہوتی ھیں۔ کیوں کہ اگر اسی طرح کبھی صاحب ممدوح کی بگھی راہ میں کسی شخص کے مکان کی دیوار سے ٹکر کھاتی تو صاحب ممدوح صاحب مکان پر ٹانگ ٹوٹنے کا دعویٰ کرکے سولہ ہزار کی ڈگری حاصل کرتے اور اگر آئندہ راہ میں ان کی بگھی کی جھپٹ میں کوئی آدمی آ جاوے گا اور صاحب کا گھوڑا اُس کے سبب سے چونک جاوے گا اور صاحب گر کر ہاتھ پاؤں توڑ لیں گے تو اُس غریب پر نالش کرکے ہرجہ وصول کریں گے اور وہ غریب جھپٹ

میں مر گیا تو صاحب اُس کے ورثاء پر هرجه کی نالش فرماویں گے -

هم کو حیرانی هے که میونسپل کمیٹی پر یه دعویٰ کیوں کیا گیا اور صاحب جج نے یه دعویٰ کیوں سن لیا کیوں که در اصل صاحب ممدوح اگر نالش کر سکتے تھے تو اپنی آنکھوں پر کر سکتے تھے جن کو یه نه سوجھا که هم اندھا دھند بگھی کو کہاں لیے جاتے هیں اور اینٹوں کے ڈھیر پر کیوں چڑھاتے هیں اور سڑک چھوڑ کر اس کنارے پر کیوں بگھی بھگاتے هیں اور اگر اُن کی آنکھیں یه عذر کریں که ہمارا قصور کیا هے - هم تو صاحب بہادر کی عقل کے ماتحت هیں جو کچھ مواخذه هونا چاهیے صاحب بہادر کی عقل سے هونا چاهیے تو یه عذر بھی قابل سماعت هوگا اور اس کے سبب سے صاحب بہادر کی عقل بھی مدعا علیه قرار پاوے گی لیکن اس عذر سے صاحب کی آنکھوں کی بالکل براءت نہیں هو سکتی کیوں که جرم قتل یا ضرر رسانی میں کسی نوکر کا یه عذر که مجھ کو میرے آقا نے فلاں شخص کی نسبت حکم قتل دیا تھا اس لیے میں نے اُس کو مار دیا نوکر کو جرم قتل سے بری نہیں کرتا مگر هاں البته بعد ثبوت کے آقا بھی ماخوذ هو سکتا هے - پس نظر بریں صاحب ممدوح کی آنکھیں اور عقل دونوں مدعا علیه هو سکتی هیں -

هم کو یه بات ظاهر کرنی چاهیے که کسی موقع پر بضرورت ملبه کا اکٹھا هونا کچھ میونسپل کمیٹی کے حق میں جرم نہیں هو سکتا اور اگر وه جرم سمجھا جاوے تو میونسپل کمیٹی کوئی کام اپنا نہیں کر سکتی - کیوں که سرکاری عمارتیں جو میونسپل کمیٹی کے اختیار سے بنتی هیں اُن میں همیشه میونسپل کمیٹی سڑکوں پر ملبه ڈالنے اور سر راه بہت سے کام کرنے میں مجبور هے - جب اُس کی حد میں سڑک

تیار ہو تو اُس حالت میں وہ سڑک کے کنارے پہلے سے کنکر جمع کرنے میں مجبور ہے - اگر وہ کسی موقع پر کنواں یا سڑک کی نالی بناوے تو وہ سر راہ ایسی چیزوں کے ڈالنے میں مجبور ہے - پس اگر ایسی حالت میں کوئی صاحب دوڑتے آویں اور دھم سے کنوئیں میں گر پڑیں تو صاحب کا قصور ہے میونسپل کمیٹی کا کیا قصور ہے - اگر سڑک کی نالی میں گر کر وہ اپنی ٹانگ توڑ لیں تو کمیٹی کا کیا قصور ہے - اگر صاحب ممدوح یہ فرماویں کہ بعد تیاری کے میونسپل کمیٹی کا کام ہے کہ راہ صاف رکھے تو ان کا یہ عذر مسلم ہے مگر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اسی طرح پر میونسپل کمیٹی اپنے کام کی کوئی حد مقرر کرے گی کیوں کہ اگر ہم فرض کریں کہ اس وقت میونسپل کمیٹی کا کام ختم ہوا اور اسی اثناء میں کوئی صاحب وہاں آ کر گر پڑے تو کیا وہ کہہ سکیں گے کہ ہمارے آنے سے پہلے کیوں راہ صاف نہ ہو گئی کیوں کہ میونسپل کمیٹی کہہ سکے گی کہ صاحب بہادر اُس مدت سے پہلے گئے ، جس مدت میں کہ وہ اس راہ کو صاف کر سکتی -

اگر صاحب موصوف کے دعوے کی نظیر ہندوستان میں قائم ہو گئی تو آیندہ دانستہ کنوئیں میں گرنے والے کنواں بنانے والے پر اس بات کا دعویٰ کر سکیں گے کہ اُس نے کنوئیں پر چوکھٹا نہیں ڈالا تھا اس لیے ہم گر گئے اور اگر چوکھٹا بھی ہو تو کہہ سکیں گے کہ ایک محافظ کنوئیں پر کیوں نہیں بیٹھا تھا جو ہم کو منع کرتا - اگر کوئی شخص کسی کی بندوق اٹھا کر اپنے اوپر سر کرے تو اس پر بھی ہرجہ کا دعویٰ ہونا چاہیے کہ کیوں اُس نے اپنی بندوق کو ایسے موقع پر رکھا کہ ہم اٹھا سکے اور اپنے اوپر سر کر سکے - کیسے تعجب کی بات ہے کہ خود صاحب موصوف اینٹوں پر چڑھ گئے اور اپنی نادانی سے اپنا پیر توڑ لیا اور میونسپل

سے سولہ ہزار روپیہ وصول کیا ۔

ہم کو اندیشہ ہے کہ اگر یہی مزہ لگ گیا کہ سولہ ہزار روپیہ ایک پاؤں کی قیمت ملتی ہے تو بہت سے صاحب سڑک کے کنکروں پر بگھی چڑھا کر اپنا پاؤں توڑ لیا کریں گے اور سولہ ہزار روپیہ وصول کرکے مزے اڑاویں گے کیوں کہ ڈاکٹر انگریزی ایسے ہوشیار ہیں کہ ضرور وہ ٹوٹا ہوا پاؤں جوڑ دیا کریں گے اور سولہ ہزار روپیہ مفت میں وصول ہوا کرے گا ۔

ہمارا ایک ہم عصر لکھتا ہے کہ دیکھو اس مقدمہ میں کیا انصاف ہوا ہے ۔ ایک کی ٹانگ کی قیمت سولہ ہزار روپیہ ٹھہری ہے اور فلر صاحب کے سائیس کی جان تیس روپیہ کی قرار پائی ۔ مگر ہم کو اپنے ہم عصر سے اتفاق نہیں ہے کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ فلر صاحب کے سائیس کی جان تیس روپیہ کی کیا ایک کوڑی کی بھی نہیں ٹھہری اس لیے کہ وہ تیس روپیہ جو وصول ہوئے اگر وہ اس سائیس کے کسی وارث کو دلائے جاتے تو البتہ ہم اس کو اس کی جان کی قیمت سمجھتے مگر ہم کو معلوم ہے کہ یہ تیس روپیہ بھی اس کے ورثاء کو نہیں دیے گئے بلکہ وہ بھی سرکاری خزانہ میں داخل ہوئے اور وہ حق سرکار سمجھے گئے ۔ بے چارے غریب سائیس کی جان تو مفت میں گئی ۔ بخلاف اس سولہ ہزار کے کہ یہ تو صاحب کو دلائے گئے ہوں گے نظر بریں یہ کہنا چاہیے کہ ہندوستانیوں کی جان اور صاحبان یورپ کا رونگٹا بھی برابر نہیں ہو سکتا بلکہ صاحب بہادر کا رونگٹا تو بڑی چیز ہے اُن کے کتے کے رونگٹے کی برابر بھی نہیں ہے کیوں کہ بعض بعض صاحب لوگوں کے کتے کا ہرجہ بھی فلر صاحب کے سائیس کی جان کے ہرجہ سے زیادہ ہوا ہے اور انگریزی عدالتوں نے اس کر تسلیم کیا ہے ۔

هم کو انتظار ہے کہ ہم اس مقدمہ میں پونا کی میونسپل کمیٹی کے جواب دیکھیں اور جو عذر اُس نے کیا ہے اُس کو سنیں اور اگر کمیٹی نے بھی اپنے ذمہ اقبالی ڈگری کرا لی ہے تو اور بھی زیادہ تعجب کی بات ہوگی جس کو ہم نہایت شوق سے پڑھیں گے -

---

کلکتہ میں ایک صاحب کا بھنگی سے مقدمہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۱۵ ستمبر ۱۸۷۶ء)

ایک بھنگی کسی صاحب کے ھاں کلکتہ میں نوکر تھا ۔ صاحب سے اور اُس بھنگی سے تکرار ھوئی تو صاحب نے اُس پر نالش کی مگر مقدمہ خارج ھو گیا ۔ ھم کو افسوس ھے کہ صاحب نے ایسے خفیف مقدمہ میں کیوں نالش کی اور کیوں بھنگی کے برابر کھڑے ھو کر مدعی ھوئے ۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ وہ خوب جانتے تھے کہ جو بیان انھوں نے عدالت میں کیا وہ چنداں لائق لحاظ نہ تھا ۔ کیا عدالت اس بات کا یقین کر سکتی ھے کہ صاحب بہادر نے بھنگی کو صرف برتن دھونے کا حکم دیا ھو اور بھنگی نے بجواب اس کے حملہ کیا ھو ۔ ایک ذلیل ملازم بلا وجہ یہ جرأت کر سکتا ھے کہ اپنے آقا کا وھی کام نہ کرے جس کا وہ نوکر ھو اور کام کے مقابلہ میں حملہ کرے ۔ کیا کسی کو یہ یقین آ سکتا ھے کہ صاحب ایسے حلیم الطبع ھوں کہ بھنگی کی گستاخی پر کچھ ھاتھ پیر نہ ھلاویں ۔ بلاشبہ یہ بات صحیح معلوم ھوتی ھے کہ جب صاحب نے نہایت خفیف قصور پر بھنگی کو زیادہ سخت پکڑا ھوگا اور مار پیٹ کی ھوگی تو بھنگی نے لاچار ھو کر اور مسٹر فلر صاحب کے سائیس کو یاد کرکے یہ خیال کیا ھوگا کہ اگر میں بیٹھا رھا تو مفت جان جاوے گی اس لیے اس نے اپنی جان بچانے کے واسطے

گستاخی کی ہوگی - ہمارے قول کی تصدیق سعدی کے اس شعر سے ہوتی ہے ؎

وقت ضرورت چو نماند گریز
دست بگیرد سر شمشیر تیز

اب ہم ذیل میں اس خبر کو لکھتے ہیں :

" مسٹر بروز صاحب ساکن کروکوڈلین کلکتہ نے اپنے بھنگی پر حملہ آوری کی نالش کی جو ۲۵ ماہ گذشتہ کو واقع ہوا - صاحب موصوف نے بھنگی کو ایک قلعی کا برتن صاف کرنے کا حکم دیا تھا لیکن اس نے صاحب کی مرضی کے موافق برتن کو صاف نہیں کیا - صاحب نے کہا پھر صاف کرو جس پر مدعا علیہ گستاخی سے پیش آیا اور جب صاحب بہادر نے کھڑے ہو کر اس سے کہا کہ تو مکان سے نکل جا تو مہتر نے لوٹا کھینچ مارا جس سے صاحب کی ٹھوڑی پر گہرا زخم آیا - مدعی کا اظہار تو یہ تھا لیکن اور گواہی سے ثابت ہوا کہ طرفین سے حملہ کی نوبت پہنچی تھی - اس وجہ سے صاحب مجسٹریٹ نے مقدمہ خارج کیا -

صاحبان یورپ کا دیسی زبان میں امتحان

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ۵ نومبر ۱۸۷۵ء)

صاحب راقم اخبار انڈین پبلک اوپینین نے جو ایک منصفانہ خیال ظاہر کیا ہے وہ اپنی راستی کے سبب سے ایسا نہیں ہے کہ ہم اُس کی قدر شناسی سے چشم پوشی کریں - بلاشبہ ایک سچا خیال جس قدر و منزلت کے لائق ہوتا ہے ویسی قدر و منزلت اور کسی چیز کی نہیں ہو سکتی - صاحب راقم موصوف نے اس بات پر افسوس کیا ہے کہ جو انگریز ہندوستان میں عہدہ دار ہو کر آتے ہیں وہ ہندوستانی زبان سے بالکل نا واقف ہوتے ہیں اور اُن کو اس قدر ملکہ نہیں ہوتا کہ وہ اپنی عدالت کے ریل معاملہ سے گفتگو کر سکیں یا اُن کی گفتگو سمجھ سکیں یا اُن کی عرضی کو خود سمجھ سکیں یا آپ کچھ لکھ سکیں اور جب اُن کی یہ حالت ہے تو عدالتوں کا انصاف کیوں کر خراب نہ ہوگا اور جو انگریز ایسے ہیں وہ اپنی کارروائی میں اُن اہل کاروں کے محتاج کیوں کر نہ ہوں گے جو اپنے چال چلن اور دیانت کے لحاظ سے نہایت برے ہوتے ہیں اور یہ رائے ایسی صحیح اور عمدہ ہے کہ ہم کو اس کی تائید میں ذرا بھی کمی نہیں چاہیے - یہ بات بالکل سچ ہے کہ جب حاکم عدالت ایک ایسی زبان سے نا واقف ہو جس میں اس عدالت کی کارروائی ہوتی ہے یا جس زبان کے اہل معاملہ عدالت میں مستغیث

ہوتے ہیں تو ایسی عدالت کا انصاف کسی طرح باقی نہیں رہ سکتا ۔
انصاف اس بات کی فرع ہے کہ اول اس معاملہ کو سمجھ لیا جاوے
جس کی نسبت انصاف کا قصد کیا جاوے اور جب ایک حاکم اس
کے فہم پر ہی قادر نہ ہو تو کیوں کر امید ہو سکتی ہے کہ انصاف
ہو سکے گا ۔ شاید ہم اس بات کی چند مثالیں پہلے بیان کر چکے
ہیں کہ بعض صاحب کسی قدر زبان ہند سے ناواقف ہوتے ہیں اور
اس کے سبب سے کیسی کیسی دقتیں واقع ہوتی ہیں ۔ پس اگر ان
خرابیوں کو کچھ ہلکا نہ سمجھا جاوے تو کسی طرح مناسب
نہیں معلوم ہوتا کہ اس باب میں گورنمنٹ غفلت کرے اور اس
بھاری دقت کا کچھ انتظام نہ کرے ۔

صاحب راقم موصوف کے نزدیک یہ بڑی خرابی اس غفلت یا
چشم پوشی کا نتیجہ ہے جو صاحبان انگریز کی جانب سے زبانوں
کے امتحان میں کی جاتی ہے ۔ اگر زبان کا امتحان اس غفلت سے نہ
لیا جاوے تو پھر اس امر کی شکایت بہت کم ہو جاوے علی الخصوص
دیسی زبان کا امتحان اگر احتیاط اور مضبوطی کے ساتھ لیا جاوے
اور جس آسانی سے صاحبان انگریز اس زبان میں پاس ہو جاتے ہیں
وہ آسانی نہ رہے تو پھر کیوں کر ممکن ہے کہ وہ اصلاح پذیر نہ
ہوں ۔ پس یہ رائے فی الواقع نہایت سچی ہے اور ہماری دانست میں
یہ الزام گورنمنٹ پر اس قدر نہیں ہے جس قدر کہ دیسی زبان کے
ممتحنوں کی نسبت ہے کیوں کہ اس باب میں انہیں کی نسبت یہ دو
خیال ہو سکتے ہیں کہ یا وہ دیسی زبان کے امتحان لینے کی لیاقت
نہیں رکھتے اور یا وہ رعایت کے ساتھ سند عطا کر دیتے ہیں اور یہ
دونوں الزام ان کے حق میں کچھ کم مضر نہیں ہیں ۔

در حقیقت یہ ممتحن گورنمنٹ کے کام کے کفیل ہوتے ہیں ۔
پس اگر وہ خود ہی اس باب میں کوتاہی کریں گے تو کیوں کر

اُمید ہو سکتی ہے کہ دوسروں کی حالت کی اصلاح یا جانچ وہ پوری کر دیں گے ۔ پس ہم اُمید کرتے ہیں کہ آئندہ سے اس بڑی خرابی کا خیال کرنے کے بعد جو دیسی زبان کی ناواقفیت کی وجہ سے حکام کی عدالتوں میں پیش آتی ہیں ضرور کوئی ایسی فکر ہوگی کہ اس امتحان میں یہ نقصان باقی نہ رہے ۔

چوں کہ صاحب راقم موصوف کی پوری رائے قابل ملاحظہ ہے اس لیے ہم اس کو ذیل میں درج کرتے ہیں اور ہم کو امید ہے کہ اس رائے کو تمام ہندوستان کے لوگ نظر انصاف سے دیکھیں گے ۔

صاحب اخبار انڈین پبلک اوپینین رقم طراز ہیں کہ ” دیسی زبان کی تعلیم اور اس کے امتحانوں کا جو قاعدہ آج کل ہندوستان میں جاری ہے اُس کی خرابی کا ثبوت ہندوستان میں اُن انگریزی عہدہ داروں کی حالت سے ہوتا جاتا ہے جو اس زبان میں امتحان پاس کر لیتے ہیں کیوں کہ ان میں چند ہی ایسے نکلتے ہیں جو ہندوستانیوں خصوصاً اہل معاملہ کاشت کاروں کے ساتھ صاف صاف صحیح تلفظ کے ساتھ گفتگو کر سکیں یا اُن کی تقریر کو سمجھ سکیں چناں چہ ہم نے ایسے شخص دیکھے ہیں جن کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے دیسی زبان میں اعلیٰ درجہ کی لیاقت حاصل کی ہے مگر وہ ایک جاٹ یا میو کے ساتھ بالکل گفتگو نہیں کر سکتے اور نہ اُس کی بات کو سمجھ سکتے ہیں ۔ پس جو خرابی ہمارے انصاف کی عدالتوں اور عام کچہریوں میں واقع ہوتی ہے اور جو ناراضی اُس کے باعث سے پیدا ہوتی ہے وہ بیش تر اسی امر سے منسوب کی جا سکتی ہے ۔ ہم دریافت کرتے ہیں کہ ایسے انگریزی عہدہ دار کس قدر ہیں جو اس بات میں قاصر ہیں اور ایسے کتنے ہیں جو بغیر مدد کے پہلے ہی نظر میں. اردو یا ہندی کی ایک عام چٹھی یا عرضی کو پڑھ سکیں یا اپنے ہاتھ سے ایک صحیح جواب

یا حکم لکھ سکیں یا ایک ھندوستانی ساھوکار یا سوداگر کے حساب کی کتابوں کی رقموں کو فوراً سمجھ سکیں یا پڑھ سکیں یا اُن کو جانچ سکیں یا کسی اور کاغذ کو اسی طرح پڑھ سکیں جو خاص اس زبان میں لکھا ھو جس میں انھوں نے جھوٹ موٹ سند حاصل کی ھو۔

ھندوستانی لوگ اس بات سے ھمارے انتظام میں ایک نہایت بڑا نقصان سمجھتے ھیں اور اُس کی وجہ بھی معقول ھے کیوں کہ زبان کی ناواقفیت کی وجہ سے صاحب لوگ اکثر ان ھندوستانی ماتحت اھل کاروں کے محتاج ھوتے ھیں جو بے احتیاط اور مرتشی ھوتے ھیں اور یہی وجہ ھے کہ لوگوں کو ھمارے انصاف کی عدالتوں پر بہ نسبت اُس کے کم اعتبار ھوتا ھے جیسا کہ اُن کو اور صورتوں میں ھونا چاھیے تھا اور رشوت ستانی کو بھی شائد خفیہ طور پر ترقی ھوتی ھے۔

پس جب تک حکام کی یہ کیفیت رھے گی اُس وقت تک اور باتوں میں ترقی اور اصلاح کرنے سے بہت کم فائدہ ھوگا اور اس کا یہ علاج صریح نہایت موثر ھے کہ یا تو اس بات کی تاکید کی جاوے کہ انگریزی عہدہ دار دیسی زبان کو ضرور اس قدر سیکھ لیں کہ وہ اُس سے اُسی قدر واقف ھو جاویں جیسا کہ خاص اپنی مادری زبان سے اور یا رفتہ رفتہ ھماری عدالتوں اور کچہریوں میں انگریزی زبان جاری ھو جاوے۔"

ترمیم احکام شریعت

("تہذیب الاخلاق" یکم رجب، ۱۲۹۳ھ)

ہم کو اودھ اخبار مورخہ ۲ جولائی ۱۸۷٦ء دیکھ کر نہایت افسوس ہوا ہے کہ اب نعوذ اللہ شریعت مصطفوی ایسی ہوگئی ہے جس میں ترمیم کی حاجت پڑی ہے اور حکام وقت سے اس کی ترمیم کی درخواست کی جاتی ہے۔

خدا نے اور محمد رسول اللہ صلعم نے مہر کی کوئی حد معین نہیں کی۔ ناکح اور منکوحہ کی رضامندی پر موقوف ہے وہ جو چاہیں مقرر کریں مگر ہمارے زمانہ کے امام اعظم جناب حضرت مولوی محمد یعقوب صاحب مدرس مدرسہ عربی دیو بند خدا کے اس حکم کو پسند نہیں فرماتے اور یہ چاہتے ہیں کہ نواب گورنر جنرل بہادر ہندوستان کی لیجسلیٹو کونسل سے کوئی قانون اس کی ترمیم کے لیے نافذ ہو تاکہ ہر قوم کی حسب حیثیت مہر کی ایک مقدار مقرر ہو جاوے۔ چنانچہ جو خط جناب امام ہمام کا اس باب میں اودھ اخبار میں چھپا ہے اس کا وہ فقرہ جس میں وہ درخواست ہے بعینہ نقل کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے:

"اب ایک مختصر مضمون اس رائے پر عرض کرتا ہوں۔ زیادہ مہر کی اصل غرض ملک ہند میں کچھ تو فخر اور تکبر کے باعث ہے مگر اصل اس بات کی یہ ہے کہ زیادہ مہر کے وسیلہ سے عورتیں بعد بیوہ ہونے کے دوسرے نکاح کرنے سے بچیں اور

جنی اعام اور رشتہ دار اس حیلہ سے اپنے حق سے جو بحسب فرائض اللہ اُن کے لیے مقرر ہیں محروم رہیں ۔ مگر اس کے لیے کسی زمانہ میں جیسی صورت ظاہری تھی ویسی مقدار مقرر ہوئی تھی ۔ اب وہ صورت بھی نہ رہی اور نہ وہ گنجائش ۔ مگر مہر وہی کا وہی رہا ہے ۔ کیا اچھی بات ہو کہ حکام ایسے بے ہودہ جھگڑے دیکھ کر ایسے برے امر سے کہ بنا بہت سی بری باتوں کی ہے روک دیویں اور ہر قوم کی حسب حیثیت ایک مقدار مقرر ہو جاوے جس سے تجاوز نہ ہوا کرے ۔ یا ہر جانب عائد کو اس بات کی ہدایت کریں کہ وہ باہم اس تجویز کو فراہم ہو کر کر لیں تاکہ یہ بلائے عام رفع ہو ۔"

راقم

محمد یعقوب مدرس مدرسہ عربی دیو بند

ہم سمجھتے ہیں کہ جو حکم شریعت محمدی کا ہے وہ تو نہایت عمدہ ہے ۔ اُس میں تو کچھ قوم کی حاجت نہیں اور نہ کوئی نقصان اور آفت اس میں ہے ۔ ہاں اس میں شبہ نہیں کہ جو لوگ شریعت کی ٹٹی کی آڑ میں شکار کھیلنا چاہتے ہیں ان کو بہت سی جورواں گھیر لینے اور پرانی کو طلاق اور نئی سے نیا نکاح کر لینے میں بہت آسانی ہو جاوے گی اور ٹھیک یہ مثل صادق آ جاوے گی کہ :

کل جدیدٌ لذیذٌ

حیدر آباد کا ہنگامہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۲۰ جنوری ۱۸۷٦ء)

حیدر آباد دکن میں جو ایک ہنگامہ مولوی محمد زمان خاں صاحب کے قتل کے متعلق پیش آیا تھا اُس کے تفصیلی خبر ہم اپنے گذشتہ پرچہ میں چھاپ چکے ہیں اور ہم کو یقین ہے کہ یہ نا مناسب واقعہ جس طرح ہمارے نزدیک موجب افسوس ہے اور لوگوں کے نزدیک بھی موجب افسوس ہوا ہوگا یہ افسوس ہم کو کچھ صرف اس وجہ سے نہیں ہے کہ مولوی محمد زمان خاں صاحب مظلوم قتل ہوئے بلکہ ہم کو اس حیثیت سے افسوس ہے کہ اس کے سبب سے مسلمانوں کی اخلاق حالت نہایت خراب معلوم ہوتی ہے اور اُس کی جہت سے اُن کے مذہبی خیالات طعن کے لائق ٹھہرتے ہیں حالاں کہ نفس الامر میں اُن کی مذہبی حالت اُن کے ایسے اخلاق کے بالکل منافی ہے ۔

ہم کو مذہبی حالت کے ذکر کا موقع اس وجہ سے ملا کہ اس ہنگامہ کو جہاں تک تعلق ہے اُن کے مذہبی مزعومات سے تعلق ہے گو فی نفسہ اُن کے ایسے مزعومات اُن کے مذہب کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں ۔ کیوں کہ جس بے رحمی سے ایک جاہل اور خون خوار پٹھان نے ایک مولوی کو نماز میں ہلاک کیا اس طرح پر مسلمانوں کے مذہب میں کوئی قتل جائز نہیں ہے بلکہ ایسا قتل مسلمانوں کے مذہب میں سب سے بڑا گناہ اور نہایت خطرناک کبیرہ ہے جس کے واسطے خدا کی طرف سے فجزاءہ

جہنم کا حکم اُن کے قرآن میں لکھا ہوا ہے ۔ مگر چوں کہ ان کی اخلاق حالت اچھی نہیں ہے اس سبب سے وہ اس وحشیانہ حرکت کو ثواب سمجھتے ہیں ۔

جن دو فرقوں میں یہ قصہ واقع ہوا اُن میں سے ایک اہل سنت و جماعت کے نام سے مشہور ہے اور دوسرا مہدویہ ہے مگر افسوس ہے کہ یہ حرکت اُن دونوں گروہوں کی مذہبی ہدایات کے خلاف ہے ۔

مسلمانوں کی مذہبی تعلیم جن ملکوں میں خراب ہے اور جن ملکوں میں جاہل اور بد اخلاق شخص عوام الناس کے سرگروہ بنے ہوئے ہیں بسا اوقات ان کی باہمی نفسانیت سے یہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ ایسے ہنگامے ہو جاتے ہیں اور اس کا مرتکب خسر الدنیا والآخرۃ کا مصداق ہوتا ہے ۔ یہ بات ہم نے بڑے تجربہ کے بعد دریافت کی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو گروہوں میں اختلاف ہوتا ہے تو یہ اختلاف صریح حرام اور حلال شی کی بابت نہیں ہوتا ۔ البتہ مکروہ و غیر مکروہ یا مستحب و مباح کے درمیان ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس قسم کا نہیں ہے کہ مسلمانوں کی مذہبی ہدایت کے بہ موجب مخالف گروہ کے قتل کو جائز کر دے یا ظلم کو مباح بنا دے ۔ اگر مولوی محمد زمان خاں کے قتل کا منشاء صرف یہی مذہبی خیالات تھے اور اُن کے قتل کا سبب ایسے ہی بے ہودہ مزعومات تھے تو اس سے زیادہ اور کیا بات افسوس کے لائق ہو سکتی ہے اور مسلمانوں کی بد نصیبی پر اس سے زیادہ کیا کسی دلیل کی حاجت ہے ۔

مولوی محمد زمان خاں کے قتل کا سبب کوئی مذہبی تکرار نہیں ہے بلکہ اور کوئی سبب ہے تو بھی اس قسم کے ہنگامے مسلمانوں کے حق میں بڑی بد نامی کا نشان ہیں ۔ اُن کی یہ حرکات

اُن پر اس بات کا الزام لگاتی ھیں کہ مسلمانوں میں ظلم کا مادہ زیادہ ھے اور یہ ایک بڑی خرابی کا الزام ھے ۔

مسلمانوں کی ایسی حرکات ھی اس امر کا باعث ھوئی ھیں کہ جو نا واقف لوگ اُن کے مذھب کی حالت سے آگاہ نہیں ھیں وہ یہ خیال کرنے لگے ھیں کہ مسلمانوں کا مذھبی اثر یہی ھے حالاں کہ جس درجہ رحم آمیز خیالات اس مذھب کے ھیں کسی مذھب کے نہیں ھیں ۔ مگر چوں کہ اُن کی اخلاقی حالت خراب ھے اس لیے اُن کی یہ خرابی اُن کی مذھبی بدنامی کا سبب ھوتی ھے ۔ غرض کہ مولوی محمد زمان خاں کا قتل زیادہ افسوس کے لائق اس وجہ سے ھے کہ وہ ایک ایسی بدنامی کا باعث ھے جو مسلمانوں کی مذھبی حالت سے متعلق ھے ۔

ھم کو ظن غالب اس بات کا ھے کہ اس فساد کا منشاء کوئی مذھبی نزاع ھی ھوا ھے کیوں کہ مولوی صاحب کے مقتول ھونے کے بعد جو ایک قسم کا جوش و خروش مسلمانوں کے گروہ میں ھوا اور ایک خاص گروہ میں تھا ، عام نہ تھا اور یہ ایک عمدہ علامت مذھبی تکرار کی ھے اور اس سے علاوہ یہ سنا گیا ھے کہ حیدر آباد میں اس بات کا انتظام کیا گیا ھے کہ ماہ محرم میں پھر یہ فساد تازہ نہ ھو اور اس خوف سے بعض تدابیر کی جاتی ھیں ۔ پس ضرور ھے کہ یہ نزاع مذھبی کسی مذھبی واقعہ پر تھا اور یہ بھی خیال کیا جاتا ھے کہ یہ قتل مشورہ اور تدبیر سے ھوا ۔ ورنہ یہ ممکن نہ تھا کہ قاتل اس بات کا منتظر رھتا کہ جب سرسالار جنگ بہادر حیدر آباد سے باھر تشریف لے جاویں اس وقت اس کا ظہور ھو اور یہ قتل دفعةً کچھ اشتعال طبع کی وجہ سے نہیں معلوم ھوتا کیوں کہ جو کیفیت اس کے متعلق ھم نے دیکھی ھے اس سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ھوتا کہ کوئی امر باعث اشتعال طبع

هوا تھا بلکہ مقتول مولوی کا نماز میں ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قاتل سے اور ان سے نوبت کلمہ و کلام کی بھی نہیں آئی اشتعال تو نہایت بعید تھا ۔

یہ امر نہایت اچھا ہوا کہ قاتل اسی وقت نہ مارا گیا کیوں کہ ہمارے نزدیک قاتل کا ایسے طریقہ سے مارا جانا سبب واردات کو ہرگز ظاہر نہیں ہونے دیتا ۔ پس یہ کہاں نادانی ہے کہ قاتل کے قتل میں ایسی سرعت کی جاوے کہ سبب فعل پر اطلاع بھی حاصل نہ ہو ۔ چوں کہ قاتل زندہ ماخوذ ہو گیا ہے پس سالار جنگ بہادر کی کوشش سے کچھ عجب نہیں ہے کہ سبب قتل کھل جاوے گا اور آئندہ کے فساد کا انسداد بخوبی ہو جاوے گا ۔

انتظام مہمانی

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۵ نومبر ۱۸۷۵ء)

ہمارے بعض ہم عصر گورنمنٹ ہند پر یہ طعن کرتے ہیں کہ وہ اپنے مہمانوں کی مہمانی کا انتظام نہیں کرتی اور ان کے کھانے پینے کی فکر اس کو نہیں ہوتی ۔ نہ اُن کے واسطے رہنے کے مکان کا انتظام ہوتا ہے اور نہ اور کسی قسم کا سامان ہوتا ہے ۔

اس طعن کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ چوں کہ بعض اوقات یہ لوگ بہ طلب گورنمنٹ حاضر ہوتے ہیں پس کیا وجہ ہے جو گورنمنٹ ان کی مہمانی نہیں کرتی جو اُس کے بلائے ہوئے مہمان ہوتے ہیں اسی بنا پر یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ جو لوگ شاہزادہ ویلز بہادر کے استقبال کے واسطے بمبئی میں موجود ہیں اُن کی گورنمنٹ کی طرف سے کچھ فکر نہیں ہوئی اور کسی قسم کا انتظام اُن کے واسطے نہیں کیا گیا ۔ مگر ہم کو نہایت افسوس ہے کہ یہ خیال اصول سلطنت اور گورنمنٹ کی شان سے غافل ہو کر ظاہر کیا گیا ہے ۔

جو مہمانی ایک گورنمنٹ یا سلطنت کی طرف سے کسی رعایا کی ہوتی ہے اور جو مہمانی رعایا کی جانب سے رعایا کی ہوتی ہے اس میں کچھ فرق ضرور ہے اور جس قسم کی یہ مہمانی ہے دوسری مہمانی اُس قسم کی نہیں ہے ۔ گورنمنٹ کی جانب سے جو مہمانی رعایا کی ہوتی ہے وہ نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے اور اُس کھانے پینے کے خسیس انتظام سے نہایت اعلیٰ و برتر ہے اور کھانے پینے کے

ادنی انتظام سے اُس کو مناسبت نہیں ہے - اسی وجہ سے جب اُس معاملہ میں کسی نہج سے کوتاہی ہوتی ہے تو گورنمنٹ کی رعایا از بس شکستہ خاطر ہو جاتی ہے اور اگر وہ مہمانی پوری ہو جاوے تو رعایا تمام دنیا کی خوشی اور سرور کو میسر سمجھتی ہے - پس جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ گورنمنٹ کھانے پینے کا انتظام بھی کرے وہ گورنمنٹ کی اصلی مہمانی سے آگاہ نہیں ہیں - گورنمنٹ اپنی اس معزز رعایا کی جو گورنمنٹ کی مہمان ہونے کے لائق ہے صرف اس مہمانی کی ذمہ دار ہے کہ اُن کو اپنے عالی دربار میں باریابی کا موقع عطا فرماوے - جس مرتبہ اور عزت کا جو شخص مستحق ہے اُس کو اس رتبہ سے اعزاز بخشے - ان کو اپنے شاہانہ الطاف اور خسروانہ مزاہم کا مورد بناوے - جو موقع ایسی عزت کے ہیں جہاں ان کو بار نہیں ہو سکتا اُن موقعوں پر یاد فرمانے سے اُن کی قدر و منزلت کو زیادہ کرے اُن کی ملاقات کی مشتاق ہو کر عام دربار میں اُن کو اپنی ملاقات سے عزت بخشے جو لوگ کسی خطاب و عزت کے مستحق ہیں ان کو خطاب و عزت سے سرفراز کرے - دیکھو درباروں میں ترتیب نشست کی رعایت اور اظہار خوشی مین ہر ایک کی نسبت اُس کے مناسب کلمات خوشنودی کا اظہار خلعت و خطاب کے عطا میں مناسب امتیاز - مقام نشست میں ایک دوسرے کے باہم علی قدر مراتب اختلاف خطاب کے مراتب کا مقرر فرمانا جو سلامی کسی ذي عزت کي مقرر ہے اس کو معمولی موقعوں پر بڑے اہتمام سے ادا کرنا - جو شخص جس عزت کا ہے اُس کے حسب حیثیت حکام کا اس کے استقبال کے واسطے حاضر ہونا - ان کی حفاظت اور مدارات کے واسطے سرکاری پولیس کا حاضر رہنا - سامان رسد کی نسبت سرکاری ملازموں کو بہ تشدد حکم عطا ہونا رعایا میں یا حکام میں جو شخص کسی ذی عزت

مہمان کے خلاف شان کوئی امر کرے اس کو اسی وقت سزا یاب کرنا اگر یہ سب امور مہمانی میں داخل نہیں ہیں تو کیا ہیں اور گورنمنٹ کی جانب سے تواضع نہیں تو کیا ہے ۔ پس اس جملہ امور کو فراموش کرنے کے بعد یہ کہہ دینا کہ گورنمنٹ کھانے پینے کی فکر نہیں کرتی یا خوان میں کھانا لگا کر ہندوستانیوں کا سا خوان پوش ڈھک کر نہیں بھیجتی یا حقہ چلم کی فکر نہیں کرتی یا سونے کے واسطے پلنگ نہیں بھیجتی نہایت خسیس رائے ہے اور گورنمنٹ کی شان کی مناسب لوازم مہمانی سے ناواقفیت کی دلیل ہے ۔ بلاشبہ گورنمنٹ ایسی مہمانی نہیں کر سکتی اور نہ ایسی مہمانی اُس کے لیے ضروریات سے ہے ۔ البتہ دوستانہ دعوت جو موجب زیادتی سرور و اتحاد ہو وہ گورنمنٹ کی جانب سے بھی حسب موقع ظہور میں آتی ہے اور بہت جلسے ایسے ہوتے ہیں جہاں ہندوستانی رعیت ہونے کی حیثیت سے قطع نظر کرنے کے دوستانہ طور سے بلائے جاتے ہیں اور رقص وغیرہ کے جلسوں میں یہ لوگ یاد کیے جاتے ہیں ۔ پس اگر گورنمنٹ صبح و شام روٹی پکوا کر نہ بھیجے تو کیا اس پر الزام ہے ۔ گورنمنٹ کے انتظام کی نسبت یہ رائے بھی غلط ہے کہ گورنمنٹ کی جانب سے ان کو جگہ نہیں ملتی بلکہ ہمیشہ جب گورنمنٹ ایسے لوگوں کو بلاتی ہے تو ان کے واسطے مقام سکونت کا انتظام مہمانوں کے حسب مراد فرما دیتی ہے ۔ پھر اس پر کوئی اعتراض کرنا سراسر غلطی ہے ۔

اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ ہاں کھانے پینے کا انتظام بھی گورنمنٹ ہی کے ذمہ ہونا چاہیے اور اس کی مہمان نوازی کے یہی معنی ہیں جو ہمارے ہم عصر سمجھے ہیں تاہم جو لوگ شاہزادہ ویلز بہادر کے استقبال کے واسطے بمبئی میں حاضر ہوئے ہیں ان کو ہرگز اس بات کا حق حاصل نہیں ہے کہ

وہ اپنی مہانی کا سامان گورنمنٹ سے طلب کریں کیوں کہ اس موقع پر وہ خود اپنے شاہزادہ عالی جاہ کے استقبال کے واسطے حاضر ہوئے ہیں اور یہ اُن کو اپنے خلوص عقیدت اور وفور محبت کے اظہار کا موقع ہے ۔ پس ایسے موقع پر وہ اپنے مہان کی مدارات کے واسطے حاضر ہوئے ہیں نہ کہ خود اُس کی گورنمنٹ کے مہان بننے گئے ہیں ایسے موقع پر اگر وہ اپنے آپ کو مہان تصور کریں تو اُن کی بڑی خام خیالی ہے ۔ پس جو لوگ یہ رائے دیتے ہیں کہ گورنمنٹ کو ان راجاؤں کی مہانی کرنی چاہیے تھی جو شاہزادہ کے استقبال کے واسطے حاضر ہوئے ہیں اُن کی رائے غلطی سے خالی نہیں ہے اور اگر یہ خیال کیا جائے کہ یہ لوگ گورنمنٹ کے حسب الطلب حاضر ہوئے ہیں اس وجہ سے مہان ہیں تو یہ بھی سوء فہمی ہے ۔ کیا گورنمنٹ کی طلب سے ہمیشہ مہان بن جاتے ہیں ۔ اس موقع پر گورنمنٹ کی طلب صرف اُن کے اظہار اعزاز کے واسطے ہے تاکہ وہ اپنی ذی عزت رعایا کو اس بات سے مطلع کر دے کہ تم بھی اس موقع پر باریابی کے لائق ہو اور تم کو بھی شاہزادہ ویلز بہادر کی رسم استقبال کے ادا کرنے اور اس معزز موقع پر شامل ہونے کا منصب حاصل ہے ۔ اس غرض سے گورنمنٹ نے نہیں طلب کیا کہ تم ہمارے مہان ہو ۔ پس جس حالت میں گورنمنٹ ایسے طریقہ سے طلب فرماوے تو رعایا اُس کی مہان نہیں ہو سکتی ۔ علیٰ ہذا القیاس درباروں میں جو گورنمنٹ کسی کو طلب فرماتی ہے وہ مہان بنا کر طلب نہیں فرماتی بلکہ رعایا ہونے کی حیثیت سے طلب فرماتی ہے اور جب وہ مہان بناتی ہے تو اُس وقت قواعد خسروی بر طرف ہو جاتے ہیں اور رعایا کے ساتھ ہم سری کے طور پر دعوت میں شریک ہوتی ہے ۔ غرض کہ کسی طرح یہ رائے صحیح نہیں ہے کہ گورنمنٹ ایسے

موقعوں پر کیوں ان راجاؤں کی مہمانی ہندوستانیوں کے طریقہ سے نہیں فرماتی ۔

ہم کو بہت افسوس ہے کہ ہماری گورنمنٹ کی عنایتوں اور الطاف نے ہندوستانیوں کو اس قدر غافل کر دیا ہے کہ وہ اپنے اصلی مرتبہ سے بالکل بے خبر ہو گئے ہیں ۔ اسی وجہ سے کبھی یہ رائے دی جاتی ہے کہ گورنر جنرل بہادر صرف پچیس ہزار روپیہ ماہوار کی آمدنی رکھتے ہیں اور ہندوستان کے راجا لاکھوں روپے کے مالک ہوتے ہیں ۔ پس راجاؤں کی سلامی کی توپیں گورنر جنرل بہادر سے زیادہ چاہئیں اور ایسی ہی یہ رائے ہے کہ جو راجا درباروں میں مہمان ہو کر جاتے ہیں گورنمنٹ اُن کے کھانے پینے کی کفیل کیوں نہیں ہوتے۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ اگر یہ لوگ بادشاہ اور رعیت کے مراتب اور حقوق پر نظر رکھ کر کوئی رائے لکھیں تو ان سے ایسی غلط رائے ظاہر نہ ہو ۔

لارڈ نارتھ بروک کی فیاضی

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۲۴ مارچ ۱۸۷۶ء)

اخبار اسٹینڈرڈ کے کارسپانڈنٹ نے کلکتہ سے ایک مضمون لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کی نسبت اخبار موصوف کے پاس بھیجا ہے اور اُس میں یہ بیان کیا ہے کہ ”میں نے معتبر ذریعہ سے یہ خبر سُنی ہے کہ حضور لارڈ نارتھ بروک صاحب نے جب سے کہ وہ ہندوستان میں تشریف لائے ہیں اپنی تنخواہ کا ایک روپیہ بھی نہیں لیا ہے اور وہ اس وقت خزانہ سے دس لاکھ روپیہ کا دعویٰ کر سکتے ہیں ۔ پس اب بعض لوگ اس باب میں اپنا قیاس دوڑاتے ہیں کہ صاحب ممدوح نے کس وجہ سے اب تک تنخواہ نہیں لی اور بہت سے آدمی یہ خیال کرتے ہیں کہ شاید حضور لارڈ نارتھ بروک صاحب اُس روپیہ کو اُس ملک میں جس پر اُنھوں نے حکم رانی کی ہے کسی خیراتی کام کے جاری کرنے کے واسطے مثلاً ایک نارتھ بروک کالج یا نارتھ بروک ہسپتال قائم کرنے کے واسطے عطا فرمانا چاہتے ہیں ۔“ کارسپانڈنٹ مذکور نے یہ بھی لکھا ہے کہ ”اگر حضور کا ارادہ اس قسم کا ہو تو وہ اس کے باعث سے ان تمام گورنر جنرلون سے فوق لے جاویں گے جو اب تک ہندوستان کو آئے ہیں“ ہم اپنے ہم عصر کے کارسپانڈنٹ کے اس بیان سے بالکل اتفاق کرتے ہیں کہ اگر حضور ممدوح کے دل میں ایسا ارادہ ہے تو وہ اس کے باعث سے صرف نیک نامی ہی حاصل نہ کریں گے بلکہ ہندوستان کو ایک بڑی نعمت کالج یا خیراتی اسپتال یا کسی

اور خیراتی کام کی صورت میں بخشیں گے جس کے ساتھ جب تک کہ ہندوستان کی تواریخ قائم ہے صاحب ممدوح کا نام نامی شامل رہے گا ہم امید کرتے ہیں کہ یہ خبر صحیح ہوگی ۔ پس اگر حضور ممدوح درحقیقت اس ملک کو کوئی مستقل فائدہ پہنچانا چاہتے ہیں تو ہم صاحب ممدوح کو ایک ایسے کام کے کرنے کی رائے دیتے ہیں جس کے باعث سے ہندوستان میں آن کا نام تمثیلاً ہمیشہ کے واسطے مشہور ہو جائے گا یعنی ہر ایک شخص اس بات سے واقف ہے کہ جو طریقہ تعلیم بالفعل ہندوستان میں جاری ہے اس میں ایک بڑی تبدیلی کی ضرورت ہے اور ہر ایک شخص کو سر رشتہ تعلیم میں اس تبدیلی کی کم و بیش ضرورت معلوم ہوتی ہے ۔ خصوصاً وہ لوگ تو اس تبدیلی کی بڑی ضرورت سمجھتے ہیں جو ایک اوسط درجہ کی معقول انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مناسب روزگار کی تلاش میں پریشان خاطر رہتے ہیں ۔ ہم صد ہا مثالیں اس بات کی دے سکتے ہیں کہ تعلیم یافتہ ہندوستانی صرف اس وجہ سے سست اور کاہل ہیں کہ وہ اپنی خواہش کے موافق روزگار حاصل نہیں کر سکتے پس یہ بڑی خرابی اس ملک کے حق میں تباہی کا باعث ہے نظر بر ایں اگر ہندوستانیوں کو موجودہ طریقہ تعلیم کی بجائے کارآمد علوم و فنون اور زراعت میں معقول تعلیم دی جاوے جس کی بدولت بہت سے آدمی بغیر اس کے کہ سرکاری نوکری یا ریلوے کی نوکری کے محتاج رہیں آزادانہ طور پر اپنی زندگی بسر کر سکیں گے تو بڑی مفید بات ہوگی ۔ یہ امر قابل افسوس ہے کہ ہندوستان میں ایسا کوئی مدرسہ موجود نہیں ہے جس میں اس قسم کی تعلیم دی جاوے آج ہی کل کا ذکر ہے کہ انڈین لیگ نے کلکتہ میں اس معاملہ کی نسبت ایک تجویز کی تھی اور چند روز کا عرصہ ہوا کہ ڈاکٹر سرکار نے بھی اس باب میں ایک تجویز کی تھی اور اس کا مقصد اعلیٰ درجہ

کا تھا مگر اب تک اس میں کچھ کام یابی حاصل نہیں ہوئی ۔ اگر یہ رقم کثیر جو لارڈ نارتھ بروک صاحب کے اختیار میں ہے اس قسم کے مدرسے قائم کرنے میں صرف کی جاوے تو یہ ملک ہمیشہ حضور ممدوح کا ممنون و مشکور رہے گا اور اُس کے باشندے حضور ممدوح کے دعا گو رہیں گے اور اُن کے عہد کو ہمیشہ دل سے یاد کریں گے ۔

ہم یہ رائے دیتے ہیں کہ اس قسم کے چار مدرسے ہندوستان میں قائم کیے جاویں یعنی تین مدرسے تینوں پریذیڈنسیوں کے صدر مقامات کلکتہ اور بمبئی اور مدراس میں اور ایک شمالی ہندوستان میں قائم کیا جاوے ۔ اُن میں سے شمالی ہندوستان کا مدرسہ کسی متوسط مقام پر قائم ہوتا کہ اضلاع شمال و مغرب اور پنجاب کے لوگ اُس سے فائدہ اٹھا سکیں اور گو یہ فنڈ اس ملک کی وسعت کے لحاظ سے کم ہو مگر جس وقت ہندوستان کی آئندہ بہبودی کے واسطے اس قسم کی عمدہ تجویز کا آغاز ہوگا تو غالباً ہندوستان کے اور لوگ بھی چندہ دیں گے ۔ گو یہ بات سچ ہے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر ایک بڑے مدبر اول درجہ کے منتظم خیال نہیں کیے جاتے مگر ان کو اور اُس ملک کی اور اس کے کروڑوں باشندوں کی بہبودی جن پر انھوں نے تین برس سے ہی زیادہ حکم رانی کی ہے دل سے منظور رہے ۔ صاحب ممدوح اس ملک کو اس فائدہ عظیم کے پہنچانے سے صرف ان گورنر جنرلوں سے سبقت نہیں لے جاویں گے جو اُن سے پہلے اس ملک پر حکمران ہو چکے ہیں بلکہ جب تک اس ملک میں گورنمنٹ انگریزی کا رعب داب رہے گا (اور ہم امید کرتے ہیں کہ یہ رعب مدت تک قائم رہے گا) اُس وقت تک صاحب ممدوح کا نام بڑی قدر و منزلت اور تعریف کے ساتھ یاد کیا جاوے گا ۔

لارڈ نارتھ بروک کا استعفاء

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۱۷ مارچ ۱۸۷۶ء)

لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کا عہدہ گورنری سے دفعتاً استعفاء دینا اور اُس کی وجہ کا ہندوستانیوں پر پوشیدہ ہونا بلا شبہ ایک عجیب بات ہے اور اسی وجہ سے تمام ایسی طبیعتیں جو اپنے ملک کے وائسرائے کی حالت کے اس اثر کو پہچانتی ہیں جو ملکی تعلقات کی جہت سے اُن پر ہوتا ہے اس معاملہ کو نہایت فکر کی نظر سے دیکھ رہی ہیں ۔

اس ملک کے علاوہ انگلستان کے باشندے بھی اس امر کو کچھ کم تعجب کی نظر سے نہیں دیکھتے اور جہاں تک ان کو رائے دینے کا موقع ملتا ہے وہاں تک ضرور وہ اپنے خیالات کو پہنچا دیتے ہیں ۔ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کے عہد حکومت میں بلحاظ اُن کے ایک گورنر جنرل ہونے کے جو امور قابل توجہ ہیں رائے لگانے والے ہر ایک پر نظر تامل ڈالتے ہیں مگر جو بات اُن کے استعفاء کا سبب قرار پاوے وہ اب تک کسی کے نزدیک ٹھیک ٹھیک ثابت نہیں ہوئی ۔ سب سے زیادہ جس بات کا لارڈ نارتھ بروک صاحب کے عہد میں شور مچا وہ یا بڑودہ کے رئیس کی معزولی کا معاملہ ہے یا وہ قحط سالی تھی جس کا ہولناک اثر بنگال کی رعایا کے حق میں بہت سخت سمجھا گیا تھا ۔ پس جہاں تک رائے دینے والوں کی عقل کی جولانی ہے وہاں تک انہیں دو معاملوں

کو استعفاء کا باعث قرار دیا گیا ھے ۔

صاحب راقم لندن ایگزیمنر نے اپنے ایک نہایت طول و طویل آرٹیکل میں اول اس بات کا اقرار کیا ھے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کا عہد بہمہ وجوہ نہایت تعریف کے قابل رہا ھے اور بجز اس بات کے کہ صاحب ممدوح میں تمام نکتہ چینی کی مزاحمت کی قوت نہ تھی اور ہر طرح پر عام پسند ھے اور اس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ھے کہ لارڈ نارتھ نارتھ بروک صاحب کا عہد بلحاظ ایک اعلیٰ درجہ کی رحم دلی اور خوش اخلاق کے ھندوستانیوں کے نزدیک یاگادر ھوگا مگر ساتھ اُس کے اُس نے یہ بھی لکھا کہ ملکی شان و شوکت کے لحاظ سے حضور ممدوح نے کچھ اپنے تئیں زیادہ نہیں بڑھایا ۔

اُس نے یہ بھی بیان کیا ھے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب نے قحط سال کے باب میں بجائے اس کے کہ اُس کو غلطی کہا جاوے ایک بے نظیر فیاضی کو ظاہر کیا ھے جس سے یہ معلوم ھو سکتا ھے کہ ھندوستان کے وائسرائے کو اپنی ماتحت رعایا کی جان کی حفاظت کس قدر مد نظر تھی اور اسی وجہ سے قحط کے معاملہ میں جو کارروائی ھوئی ۔ ھرگز غلطی نہیں ھو سکتی اور اس باب میں صاحب راقم ایگزیمنر کی رائے ھمارے نزدیک صحیح ھے ۔ ھم بھی اس بات سے اتفاق کرتے ھیں کہ یہ بے نظیر رحم دلی حضور ممدوح کی ھندوستان میں یادگار رھے گی اور اُس کے لحاظ سے حضور ممدوح کے عہد کا تذکرہ ھمیشہ بڑی عزت و قدر کے ساتھ ھوگا مگر بڑودہ کی نسبت جو صاحب ایگزیمنر نے اپنی یہ رائے ظاھر کی ھے کہ اس باب میں گو حضور ممدوح نے ظاھراً غلطی کی مگر در اصل وہ ایک مدبرانہ خیال پر مبنی تھی اس میں ھم کو کلام ھے اور شاید ھم کو اُن کی اس رائے سے اتفاق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ملے گی ۔

ہم کو نہایت شبہ ہے کہ شاید اصلی وجہ لارڈ نارتھ بروک صاحب کے استعفاء کی یہی ہے اور ہم گمان کرتے ہیں کہ اگر سیکریٹری آف اسٹیٹ کو اصول ملک رانی کے لحاظ سے یہ مجبوری پیش نہ آتی کہ ایک گورنر جنرل کی ملکی کارروائی کو بالکل باطل کر دینا نہایت خطرناک بات ہے تو وہ غالباً بڑودہ کے معاملہ کو آلٹ پلٹ کر دیتے اور اس کار روائی کو جو قانون کے کسی سانچہ میں نہیں آ سکتی ہرگز جائز نہ رکھتے ۔ چناں چہ جو اشتہار سیکریٹری آف اسٹیٹ کی طرف سے جاری کیا گیا تھا وہ بھی اپنی دبی زبان سے ہمارے اس خیال کی تائید کرتا ہے ۔ پس اگر اس کی اصل یوں ہی ہے تو ہماری قدیمی رائے کے موافق بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ بڑودہ کا معاملہ ہی استعفاء کا سبب ہوا اور اس کے بعد کوئی اور وجہ تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے تاکہ ہم راقم ایگزیمنر کی رائے سے اتفاق کریں ۔

راقم ایگزیمنر لکھتا ہے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب نے جو بڑودہ کی گدی کو واپس کر دیا اس بات سے ہندوستانیوں کو یقین ہو گیا کہ یہ مواخذہ کچھ ریاست کی ضبطی کا حیلہ نہ تھا اور اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر اس امر کے تسلیم کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو کارروائی اس باب میں ہوئی وہ بھی درست اور قابل تسلیم تھی کیوں کہ کارروائی کی غلطی اور چیز ہے اور نیک نیتی اور چیز ہے اور اس میں ذرا شبہ نہیں ہے کہ ہماری گورنمنٹ حد سے زیادہ نیک نیت ہے گو اس سے ایک خاص کارروائی میں کسی وجہ سے غلطی ہو گئی بلکہ ہم اس غلطی کو بھی نیک نیتی پر ہی مبنی سمجھتے ہیں اور گو بلحاظ رئیس بڑودہ کی عادات اور اخلاق اور تیرہ دماغی کے گورنمنٹ پر حق یہی تھا کہ وہ ہزاروں مخلوق خدا کو ایسے شخص کے پنجہ سے نکال دیتی مگر غلطی صرف

اس طرز کارروائی کے لحاظ ہوئی جو کسی طرح صحیح ثابت نہیں ہو سکا ورنہ نیک نیتی کے ثبوت میں ہم اس سے بھی بڑھ کر کہ ریاست بڑودہ واپس دے دی گئی اس بات کو سمجھتے ہیں کہ حیدر آباد کے ریذیڈنٹ کے ساتھ گورنمنٹ کا معاملہ نہایت منصفانہ ہوا اور اس انصاف ہی کا یہ ثمرہ ہوا کہ سانڈرس صاحب گورنمنٹ کی شکایت لے گئے اور رعایا ہند گورنمنٹ کی عنایت کی ممنون ہوئی اور اس نے ثابت کر دیا کہ بڑودہ کے معاملہ میں گورنمنٹ کے خیالات خدا نخواستہ ہرگز نا انصافی پر مبنی نہ تھے لیکن خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر کسی اور وجہ سے نیک نیتی ثابت ہو اور کسی جگہ اتفاقیہ غلطی ہو جاوے تو ایک دوسرے کی اصطلاح کے واسطے کافی نہیں ہے -

بعض صاحب رائے یہ خیال کرتے ہیں کہ سیکریٹری آف سٹیٹ نے معاملات محاصل میں کچھ اختلاف کیا تھا اس سبب سے حضور ممدوح نے استعفاء دے دیا مگر ہم اس وجہ کو قابل لحاظ نہیں سمجھتے اور جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ سیکریٹری آف سٹیٹ کو استعفاء منظور کرنے میں اس قدر تعجیل نہیں کرنی مناسب تھی کیوں کہ حضور ممدوح نے صرف اس امر کی اطلاع ہی کی تھی کہ میں اگلے موسم گرما میں شاید ہندوستان میں نہ رہ سکوں گا اور یہ استعفاء نہ تھا مگر ہم کو اس خیال پر نہایت افسوس ہے اور ہم اس رائے کو کسی طرح معقول نہیں سمجھتے اور اس نہایت نازک تعلق میں جیسا کہ گورنر جنرل کا تعلق ہندوستان اور انگلستان سے ہے اس سے زیادہ اور کیا تصریح کی ضرورت تھی جیسے کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب کی طرف سے ہوئی بلکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ اگر حضور لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کی اس درخواست کی منظوری میں کچھ کلام ہوتا تو حضور ممدوح کو

شاید بہت رنج ہوتا کیوں کہ ہم کو معلوم ہے کہ حضور ممدوح ان لوگوں میں نہیں ہیں جن کو ایک گورنر جنرل کی پرواہ ہو اور وہ ہر چہار طرف سے چند مخالف صدائیں سننے پر صبر کریں اب ہم ایگزیمنر کی رائے کو ذیل میں درج کرتے ہیں ۔

''ہم لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کے عہد حکومت کی نسبت عموماً نہایت تعظیم و تکریم کے ساتھ کوئی بات کرنا چاہتے ہیں اور گو بنظر ظاہر بڑودہ کے مقدمہ میں صاحب ممدوح سے غالباً غلطی ہوئی اور ہمارے نزدیک بھی اس میں خلاف دور اندیشی طریقہ اختیار کیا گیا جیسا کہ قحط کے معاملہ میں غلطی ہوئی تھی اور اس میں چند امور خلاف دور اندیشی اختیار کیے گئے تھے ۔ مگر ان دونوں صورتوں میں صاحب ممدوح کا اصل منشاء نہایت عمدہ اور عالی تھا اور آخرکار جب بڑودہ کے مقدمہ میں ہندوستان کے باشندوں کو یہ یقین ہو گیا کہ حضور وائسرائے بہادر ایک نئے ملک کے ضبط کرنے کے واسطے کوئی حیلہ نہیں چاہتے تھے تو یہ بھی ایک نہایت مفید بات ہوئی ۔ اسی طرح قحط کے معاملہ میں اس سے بھی زیادہ عمدہ نتیجہ حاصل ہوا ۔ حالاں کہ جو روپیہ بنگالہ اور بہار کے قحط زدوں کی جان بچانے میں صرف ہوا تھا وہ کچھ انگلستان کا روپیہ نہ تھا بلکہ ہندوستان ہی کا تھا اور لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کا یہ مقصد تھا کہ اُس وسیع سلطنت میں جو اُن کے زیر حکومت تھی نہایت غریب سے غریب اور ادنیٰ سے ادنیٰ آدمی کی جان بچانے میں خبرگیری کی جاوے ہم ہرگز یہ نہیں خیال کرتے کہ ہندوستان میں کبھی کوئی گورنر جنرل ایسا آیا ہو جس کی راست بازی اور فیاضی اور سادگی اور نیک نیتی کا ہندوستانیوں کی طبیعتوں پر ایسا اثر ہوا ہو جیسا کہ صاحب ممدوح کی ایسی رحم دلی کا اثر ہوا ہے اور اس میں بھی کچھ شک

نہیں ہے کہ سرکاری رسموں اور تقریبوں میں صاحب موصوف نے کچھ بڑی شان و شوکت بھی ظاہر نہیں کی اور اگر ہم یہ خیال کریں کہ صاحب ممدوح ایک ایسی ٹوپی پہنتے جس میں دس لاکھ روپیہ کی قیمت کے جواھرات جڑے ہوئے ہوتے جیسے کہ مہاراجہ صاحب بہادر والئی پٹیالہ کی ٹوپی تھی یا وہ مہاراجہ صاحب بہادر وزیانگرم کی مانند سرداروں میں اپنی منزلت بڑھانے کے واسطے یہ کرتے کہ اُن کی سلامی توپیں زیادہ کر دی جاویں تو یہ ایک ہنسی کی بات ہوگی ہاں البتہ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کی ذات میں ایک عام نکتہ چینی کے مقابلہ کی طاقت کم تھی اور یہ ایک ایسی کمزوری ہے کہ جو نہایت زبردست شخص انگلستان نے ہندوستان کو پہلے بھیجے تھے اُن میں سے بھی بعض آدمیوں میں یہ کمزوری تھی۔ ہم اس امر سے بھی نہایت خوش ہیں کہ لارڈ نارتھ بروک صاحب نے لوگوں کو اس قسم کے بیش بہا تحفوں کے دینے کی ترغیب نہیں دی جیسے کہ عالی جناب شاہزادہ ویلز بہادر کی خدمت میں پیش کیے گئے تھے بلکہ منع کر دیا تھا بایں لحاظ علاوہ اس خاص بات کے جس کا ذکر صدر میں ہوا۔ لارڈ نارتھ بروک صاحب بہادر کے عہد گورنری میں اور کوئی امر ایسا شبہ کا باعث نہیں ہے جیسا کہ اُن کا اپنے عہدہ سے کنارہ کش ہونا ہے ورنہ وہ ہر طرح سے ہندوستان میں اپنے جانے کے بعد ایک نہایت ہی نیک نام اور شہرت چھوڑ جاویں گے‘‘۔

جوتے کا مقدمہ

(اخبار سائنٹیفک سوسائٹی علی گڑھ ، ۱۷ مارچ ۱۸۷۶ء)

جو لوگ وقت کی مصلحت اور زمانہ کی ضرورت سے بے خبر ہیں اور جن کی نظر میں قومی عزت کوئی شے نہیں ہے اور جن کو قومی ذلت سے کوئی صدمہ نہیں پہنچتا،شاید وہ اس خبر کو سن کر بھی بے خبر رہے ہوں گے کہ سرِ اجلاس ایک نوجوان اسسٹنٹ الہ آباد نے ایک ہندوستانی مختار کا جوتا اُتروا کر اس کے سر پر رکھوایا اور چند منٹ تک اس کو اسی طرح کھڑا رکھا۔ چوں کہ وہ ایک ہندوستانی تھا اور اس کی عزت و بے عزتی کا اثر تمام قوم پر ہوتا ہے اس وجہ سے دور اندیش لوگوں کو اس خبر کے سننے سے نہایت ہی افسوس ہوا ہوگا ۔ جو زبان دراز لوگ جن کے دماغ میں عقلی جوہر بہت کم رکھا گیا ہے،جوتے کے معاملہ کو ایک خفیف بات کہتے تھے اور اس کے متعلق بحث و حجت کو مضحکہ بتاتے تھے، اگر وہ اس خبر کو سن کر بھی اسی غلطی میں پڑے رہیں تو بلاشبہ ان کی بے پروائی نہایت افسوس کے لائق ہوگی ۔ کیا وہ یہ نہیں سمجھتے کہ ان کی قوم کے ایک شخص کے سر پر برسرِ عدالت جوتا رکھوایا جانا ان کے حق میں کس قدر ذلت کا باعث ہے اور قومی عزت میں نقصان آنا کس نتیجہ کا موجب ہے ۔ کیا اب وہ اس بات سے خوش ہوں گے کہ اُن ہی کی جوتی ان ہی کا سر ہو ؟

جس تیز مزاج افسر نے اپنی دانست میں اس حرکت کو اپنی حکومت کی شان سمجھا ،ہماری دانست میں وہ اپنی ہم قوم گورنمنٹ کے عدل و انصاف کا حامی نہیں ہے اور شاید وہ اپنی اس تیز مزاجی کے سبب سے گورنمنٹ کے نامور ملازموں میں شمار نہ ہو سکے گا ۔ اس افسر نے شاید اپنے نزدیک ہندوستان میں اپنی عدالت کو انتہائی عدالت خیال کیا جس کی داد نہ فریاد ورنہ کوئی ضابطہ انصاف اس کارروائی کو منصفانہ نہیں کہہ سکتا ۔ ہم یقین کرتے ہیں کہ جب کبھی رعایا میں سے کوئی شخص کسی ایسی حرکت کا مرتکب ہوتا ہے جو قانوناً جرم قرار دی جاتی ہے تو کبھی اس کے لیے اس قسم کی زیادتی بھی محرک ہو جاتی ہے ۔ اور اس بات کے خیال کرنے سے کہ جب افسران عدالت ہی انصاف نہیں کرتے تو ہم کو اپنا انصاف آپ کر لینا چاہیے، نہایت آزردہ ہو کر لوگ ایسی کارروائی کرتے ہیں ۔

ہندوستان میں اعلیٰ درجہ کی عدالت جو اسی وجہ سے عدالت العالیہ کہلاتی ہے عدالت ہائی کورٹ ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نزدیک ہندوستانیوں کا جوتا پہن کر آنا جانا کچھ خلاف آداب عدالت نہیں ثابت ہوا بلکہ وہاں علی العموم تمام وکلاء اور اہل مقدمہ اجلاس کے کمروں میں بھی جوتا پہن کر جاتے ہیں اور حکام عدالت ہرگز اس پر تعرض نہیں کرتے ۔ پس افسوس ہے کہ یہ نوجوان اسسٹنٹ کیوں اس کو خلاف آداب عدالت سمجھے ۔ کیا ان کی عدالت کا آداب عدالت ہائی کورٹ کے آداب سے کسی وجہ سے کچھ زیادہ ہے ۔ یا ان کی عدالت کے واسطے کوئی خاص عزت ہائی کورٹ کی عزت سے اعلیٰ ہے جس کے سبب سے وہ ایسی زیادتی پر آمادہ ہوئے ۔

عدالت ہائی کورٹ کی وہ تمام کارروائیاں جن کو وہ خود

کرتی ہے یا جن کو جائز رکھتی ہے اور عدالتوں کے واسطے قانون سمجھی جاتی ہے ، پس ہم کو حیرت ہے کہ جس عدالت کی کارروائیاں انفصال خصومات میں قانون سمجھی جاتی ہیں اُس عدالت کی کارروائی آداب عدالت کے باب میں کیوں نہیں واجب الاتباع سمجھی جاتی ۔

جوتا پہن کر عدالت کے کسی کمرہ میں جانا خلاف آداب ہی قرار پاوے تو جوتا پہن کر جانے والا صرف اُس سزا کا مستوجب ہوگا جو قانون کے منشاء کے موافق اس شخص کے واسطے مقرر ہے جو عدالت کی عزت میں خلل انداز ہو اور ہم کو یقین ہے کہ ایسے مجرم کے واسطے کسی قانون میں یہ سزا نہیں ہے کہ مجرم کے سر پر پندرہ منٹ تک جوتیاں رکھوائی جائیں یا جو شخص ذرا بھی اپنے مطلب کی تائید کے واسطے زیادہ گفتگو کرے تو نازک دماغ حاکم اُس کے کان پکڑاوے اور اٹھاوے بٹھاوے یا اُس کو ڈیم سؤر کہہ کر سر اجلاس دو لاتیں لگاوے یا راہ چلتے شخص کو اس جرم میں پکڑ کر بید لگوا دے کہ اُس نے ہم کو سلام نہیں کیا تھا ۔ ایسی سزاؤں کا اپنی طرف سے جاری کرنا جن کے وہ قانوناً مجاز نہیں ہیں انگریزی عدالتوں کی تہذیب اور انصاف میں سراسر بٹہ لگاتا ہے ۔

ہم عدالت ہائی کورٹ کے انصاف اور تہذیب کے نہایت مداح ہیں کہ وہ اپنی غریب رعایا کے ساتھ منصفانہ برتاؤ میں اپنے فرض کو ادا کرتی ہے مگر اس قدر ہم کو اس کی نسبت بھی خیال ہے کہ اُس کا فرض صرف یہی نہیں ہے کہ وہ اپنی عدالت کو انصاف کا ذمہ دار سمجھ لے اور جو عدالتیں اُس کی ماتحت ہیں ان کی پروا نہ کرے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ خود عدالت العالیہ اور تمام عدالتوں کے انصاف کا مرجع ہے یہ بھی اُس کا فرض ہے

کہ وہ اپنے ماتحت حکام کی عدالتوں کی بے تہذیبی اور نا انصافی کو ہر وقت سخت مزاحمت کی نظر سے دیکھے اور جو امور غریب رعایا کی عزت و آبرو کی حفاظت کا ذریعہ ھیں اُن کی حمایت کرتی رھے اور جو باتیں رعایا کی بے آبروئی اور اُس کی دل شکنی کا سبب ھیں اور ان کا استعمال بے جا اور ناجائز طریقہ سے ھوتا ھے اُن کو اپنی عدالت کے زور سے دفع کرتی رھے ۔

اسی خاص معاملہ میں جس کا ھم نے تذکرہ کیا ، ھندوستان کے تمام معزز وکلاء اور مختار کار بلکہ تمام ایسے شریف ھندوستانی جن کو اپنی قومی ذلت کا سخت صدمہ ھے اس باب میں عدالت ھائی کورٹ کی طرف نہایت امید کی نظر سے دیکھ رھے ھیں اور اُن کو اس بات کا بھروسہ ھے کہ جو کارروائی اس وقت عدالت العَالیہ کرے گی وہ آئندہ کے واسطے ایسے تیز مزاج افسروں کے واسطے ایک عمدہ نظیر ھو جاوے گی ۔ پس اگر اس کا مناسب تدارک ھو گیا تو تند مزاج حاکم اپنی تند مزاجی کو ضبط کرنے کے عادی ھوں گے اور اگر عدالت ھائی کورٹ نے کچھ نہ کیا تو یقین کر لینا چاھیے کہ گویا آئندہ کے واسطے ھائی کورٹ ھی کی طرف سے ھندوستانیون کے تذلیل کی ایک نظیر ھوگی ۔

نئی تہذیب

(علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، ۱۲ جون ۱۸۸۳ء)

بمبئی کے کشف الاخبار نے تہذیب مروجہ کے عنوان سے ایک آرٹیکل شاید مزاحاً نئی تہذیب پر لکھا ہے بے شک نئی تہذیب پر جو کچھ الزام لگایا جاوے اور نئی تہذیب والوں کی جو ہنسی آڑائی جاوے سب آسان ہے - ہم بھی اس بات سے متفق ہیں کہ نئی تہذیب اختیار کرنا بے وقوفی کا کام ہے اور اپنے تئیں نہایت مشکلات میں پھنسانا ہے - نئی تہذیب اختیار کرنا آسان کام نہیں ہے - جو لوگ اس کو اختیار کرنا چاہتے ہیں اپنے آپ کو صدھا مشکلات میں پھنساتے ہیں - اس زمانہ میں نئی تہذیب اختیار کرنا نہایت دل گردے والے شخص کا کام ہے جو اس کے اخیتار کرنے سے پہلے اپنے آپ کو صدھا بلاؤں و مشکلات و طعن تشنیع کا نشانہ بنا لے - اس وقت ہم کو ہندوستان میں دو فریق سے کام پڑا ہے - ایک خود ہماری قوم دوسری وہ قوم جو ہم پر فرماں روا ہے -

ہماری قوم کا یہ حال ہے کہ ہم میں سے جن لوگوں نے نئی تہذیب میں قدم رکھا ہے ہم نے کوئی درجہ لعنت و ملامت طعن تشنیع اور اتہام اور مسخرا پن کا آن کی نسبت باقی نہیں چھوڑا - جو کچھ چاھا کہا اور جو کچھ چاہتے ہیں کہتے ہیں -

ہماری فرماں روا قوم کا یہ حال ہے کہ آن نئی تہذیب والوں سے زیادہ کوئی خار ان کی آنکھوں میں نہیں کھٹکتا - جب یورپین جنٹلمین مخلع بالطبع ہو کر ہماری قوم کے پرانے فیشن کی تضحیک

کرتے ھیں تو کوئی درجہ حقارت کا اٹھا نہیں رکھتے ۔ کہتے ھیں کہ ھندوستانی بندر کے موافق ھیں جو چوتڑوں کے بل زمین پر بیٹھتے ھیں ۔ بندر کے موافق کھانے میں ھاتھ سان کر ھاتھ سے کھانا کھاتے ھیں ۔ کوئی تمیز اُن کی معاشرت میں نہیں ھے ۔ وحشیوں سے کسی قدر بہتر اُن کا لباس ھے ، گو قطع اُس کے مشابہ ھے جو جنگلی وحشی نا مہذب قومیں اب تک پہنتی ھیں ۔ بہر حال یہ باتیں اُن کی صحیح ھوں یا غلط مگر ھماری قوم کے پرانے فیشن کے لوگوں کی اس قسم کی تضحیک و حقارت اُن کے دل میں ھے ۔

ایک بہت بڑے مجمع میں جس میں بہت سی لیڈیاں اور جنٹلمین شریک تھے ایک نہایت معزز ھندوستانی اپنا قومی لباس پہنے ھوئے آ گیا ۔ جس حقارت اور تعجب سے سب نے اُس کو دیکھا ھے وہ کسی طرح قلم سے بیان نہیں ھو سکتا ۔ اکثر لوگ کہتے تھے کہ عجائب خانہ میں رکھنے کے لائق ھے ۔ کوئی کہتا تھا کہ ان کی نمائش کا اگر ٹکٹ مقرر کیا جاوے تو بہت کچھ حاصل ھو ۔ غرض کہ یہی یورپین جنٹلمین جس قدر کہ ھو سکتا ھے ھماری قوم کے پرانے فیشن کی خاک اڑاتے ھیں اور جب ھم اُس کو تبدیل کرتے ھیں تو غضب آلود ھوتے ھیں جس کا مقصد یہ ھے کہ ھم اُسی ذلت کی حالت میں رھیں ۔

ھاں البتہ جو بات کہ اُن کو پسند ھے اور جس سے ھمارے پرانے فیشن کے لوگ اُن کو اچھے معلوم ھوتے ھیں وہ اُن کی غلامی کی حالت ھے ۔ اُن کے منہ سے جب حضور کی آواز نکلتی ھے اُن کا دل ٹھنڈا ھوتا ھے ۔ اُن کے ھاتھ جوڑ کر بات کرنے سے اُن کو خوشی پیدا ھوتی ھے ۔ ایک بے چارہ بڈھا معزز زمین دار جب کسی یورپین سے ملنے جاتا ھے اُس کو کچھ پروا نہیں ھوتی

کہ برانڈہ میں خدمت گاروں کے پاس بیٹھا ہے یا باہر زمین پر کھڑا ہے - وہ اپنی سواری پر سے احاطہ کے باہر سے اتر کر دھوپ میں کوٹھی تک پیدل آتا ہے یا بڑا دل کر کے دو چار قدم احاطہ کے اندر گاڑی لے آتا ہے - جس طرح بنا دیر سویر اُس کو ملازمت نصیب ہوئی - اُس نے سامنے جا کر بھی ادب آداب میں کوئی درجہ غلامی کا باقی نہیں چھوڑا حکام اُن پر مہربانی بھی کرتے ہیں ویسی ہی مہربانی جیسے آقا غلام پر مہربان ہوتا ہے - پس اس فیشن کے آدمی قوم میں بھی مطعون نہیں ہوتے اور قوم فرماں روا قوم کی بھی مہربانی حاصل کرتے ہیں -

مگر جب کسی شخص کو غیرت آئی اور اُس نے یہ ارادہ کیا کہ میں اپنے تئیں اور اپنی قوم کو اُس طعنہ آمیز باتوں بندر کی طرح بیٹھنے اور کھانے کی حقارت سے نکالوں اور غلامی کی عادت کو قوم سے چھڑاؤں اُسی وقت ہماری فرماں روا قوم نہایت غیظ و غضب سے اُس کو دیکھتی ہے - اکثروں کو اُن میں سے جوش آتا ہے کہ یہ غلام ہماری برابری کرنے پر آمادہ ہوا ہے - پاجی غلام ہم سے چاہتا ہے کہ ہم بطور دوستوں کے اُس سے مدارات کریں - ہم بہت خوشی سے بطور ایک آقا کے اس پر مہربانی کرنے کو موجود ہیں - مگر اب اُس کو غرور آیا ہے - یہ غلام چاہتا ہے کہ ہمارا دوست بنے اور برابر کے دوستوں کی طرح ہم اس سے ملیں - پاجی ہندوستانی کو اب یہ دن لگے ہیں اس کی مشیخت کسی دن نکال دی جاوے گی اُن کو خدا نے قدرت دی ہے جب چاہتے ہیں ایسا ہی کرتے ہیں جیسا کہتے ہیں -

وہ شخص جس نے نئی تہذیب اختیار کی ہے بلا شبہ اُس کے دل میں انسانیت کا اثر ہوا ہے - وہ چاہتا ہے کہ میں نہایت انسانی ادب سے پیش آؤں اور اوروں سے چاہتا ہے کہ وہ بھی ایک اشراف

انسان سے جس طرح پیش آنا چاہیے اس طرح پیش آئیں ۔ اکثر حکام سے وہ خوف کھاتا ہے کہ خدا معلوم کیا پیش آوے اور وہ جو میری وضع کو نا پسند کرتے ہیں کس طرح مجھ سے پیش آویں اور اکثر دفعہ اُس کو مشکلات بھی پیش آتی ہیں ۔ غلامی کا طریق برتنا یہ پسند نہیں کرتا ۔ اُس کے جنٹلمین طریقہ کو وہ پسند نہیں کرتے ۔ جن سے اُس کو معاملہ پڑا ہے اُس کی زندگی نہایت تلخی میں گذرتی ہے ۔ اُس کی تمام خواہشیں برباد ہوتی ہیں ۔ ہر طرح اُس کو ناکامی حاصل ہوتی ہے ۔ پس نئی تہذیب کا اختیار کرنا اُس شخص کا کام ہے جو اول تمام بلاؤں اور صدمات کے اٹھانے اور تمام مشکلات کے جھیلنے کے لیے آمادہ ہو جاوے ۔

وہ خوب سمجھتا ہے کہ میری قوم کو مجھ سے نفرت ہے ۔ دوسروں کو میرے طریقہ اور وضع سے عداوت ہے مگر با وصف ان باتوں کے وہ بہادرانہ دلیری کرتا ہے اور تمام مشکلات جھیلتا ہے ۔ اُس کا کانشنس اس بات سے خوش ہوتا ہے کہ نہ میں نے یہ کام اس غرض سے کیا تھا کہ دوسری قوم مجھ پر مہربان ہوگی یا میری قوم میری عزت کرے گی مگر خود مجھ کو وہ کام کرنا چاہیے جس سے خود میری عزت میری آنکھ میں ہو گو میں اس وقت اپنی قوم کا نشانہ ملامت بنوں مگر اپنی مثال سے اپنی قوم کو بتلاؤں کہ ہم کو اُن عیبوں کو چھوڑنا چاہیے جو حقیقت میں حقارت اور وحشیانہ پن کے ہیں اور جن کے سبب سے ہماری قوم وحشی یا نیم وحشی کے لقب سے معزز ہے ۔ وہ یقین کرتا ہے (خواہ اُس کا یقین صحیح ہو یا غلط) کہ گو اس وقت میری قوم مجھ کو ملامت کرتی ہے مگر رفتہ رفتہ وہ سمجھے گی اور شائستہ قوموں میں درجہ پاوے گی وہ صاف اپنی تہذیب اور قومی تہذیب کی امید پر یہ سب مشکلات برداشت کرتا ہے مگر اُس کا دل اِن امیدوں کے سبب سے

جو اُس نے باندھ رکھی ہیں کبھی رنجیدہ نہیں ہوتا ۔

پس وہ لوگ نہایت نا انصاف ہیں جو یہ خیال کرتے ہیں کہ نئی تہذیب والے انگریزوں کے خوش کرنے اور اُن میں ملنے اور اُن کی خوشامد کرنے کی غرض سے یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں انگریزوں سے زیادہ تو کوئی شخص اس نئی تہذیب کا مخالف نہیں ہے ۔

ہاں ہم سب انگریزوں کی نسبت یہ باتیں نہیں کہہ سکتے جو ہم نے اس آرٹیکل میں لکھی ہیں ۔ ایسے فیاض طبع بھی (مگر بہت کم) انگریز ہیں جو ہندوستانیوں کی ہر طرح کی ترقی سے خوش ہوتے ہیں ۔ اُن کی نہایت خوشی ہوتی ہے کہ ہندوستانی تہذیب و شائستگی کے اعلیٰ درجہ میں پہنچیں ۔ اُن کی کمال خر ش ہے کہ ہندوستانیوں سے بطور ایک دوست کے راہ و رسم رکھیں ۔ اُن کی خواہش ہے کہ ہندوستانیوں سے غلامی کی عادت (گو کہ وہ کیسی ہی ظاہر داری کے لیے ہو) جاتی رہے مگر ایسے فیاض طبع کم ہیں ۔

پس جو لوگ کہ نئی تہذیب والوں کو طعنہ دیتے ہیں اگر اُن کے مقصد پر خیال ہو اور ذرا سوچیں کہ اُن کو اس قدر مشکلات میں پڑنے کی کون سی خوشی ہے تو یقین ہے کہ اُن کا غصہ بہت کچھ ٹھنڈا ہو جاوے ۔

———

وفات لارڈ ھابرٹ صاحب بہادر گورنر مدراس

(تہذیب الاخلاق جلد ششم نمبر ۷ بابت یکم ربیع الثانی ۱۲۹۲ھ)

ہمارا یہ پرچہ کسی کے مرنے جینے پر شادی و ماتم نہیں کرتا مگر ھاں ایسے غم پر ماتم کرتا ھے جس سے قوم کا نقصان ھے ۔

مسلمان جو ھزاروں طرح کی آفتوں اور مصیبتوں اور ذلتوں میں پڑے ہوئے ھیں اُن کے حال پر رحم کرنے والا اور اُن کو تمام آفتوں سے بچانے میں کوشش کرنے والا مسلمانوں کا دوست لارڈ ھابرٹ تھا ۔ افسوس صد افسوس کہ انھوں نے بعارضہ اسہال معدی دفعۃً ۲۷ اپریل ۱۸۷۵ء کو شام کے چھ بجے تیس منٹ پر اس دار نا پائدار سے انتقال کیا ۔

ہمارے ایک دوست کا مقولہ ھے کہ اچھالا ھوا پتھر جب نیچے گرنا شروع ھوتا ھے تو بیچ میں کہیں نہیں تھمتا زمین ھی پر آ کر ٹکراتا ھے ۔ اسی طرح مسلمانوں کا حال ھے کہ اُن پر ادبار آیا ھے ۔ اُن کا تنزل شروع ھوا ھے اب کوئی اُن کو تھام نہیں سکتا ۔ وہ ضرور تحت الثریٰ کو پہنچیں گے ۔ اگرچہ ھم اپنے دوست کی بات کو نہیں مانتے مگر آثار ایسے ھی دکھائی دیتے ھیں ۔

اضلاع شمال و مغرب میں خاص مسلمانوں کی بھلائی و بہتری کے لیے مدرسۃ العلوم قائم کرنے کی تجویز کی گئی ۔ اُس میں لوگوں نے کس قدر مخالفتیں اور مزاحمتیں کیں کہ برسوں سے اخباروں کے صفحوں کے صفحے اُس سے سیاہ ہوتے ھیں اور رسالہ پر رسالے چھپتے

هیں - پھر اتنی بات پر اکتفا نہیں ہوا کہ جو بات سچ اور صحیح اور واقعی ہے اُسی کی بھلائی یا برائی پر بحث کریں بلکہ جھوٹ اور افترا اور بہتان اُن لوگوں نے بھی جو اپنے تئیں بڑے دین دار خیال کرتے ہیں اپنے دل سے بنائے اور مشہور کیے تا کہ جس طرح ہو سکے مدرسۃ العلوم میں ہرج پڑے اور بے شک اُن کا دل جانتا ہوگا کہ جو کچھ وہ کہتے ہیں خواہ وہ سچ ہو اور خواہ جھوٹ اُس کو مدرسۃ العلوم سے کچھ تعلق نہیں ہے - پھر جس قوم کی بھلائی میں کوشش کی جاوے اور اُسی قوم کے لوگ دیدہ دانستہ صرف اپنے اغراض سے اُس میں خلل انداز ہوں اور کوئی دقیقہ اس کی بربادی کا فروگزاشت نہ کریں تو کیونکر خیال نہ کیا جائے کہ آثار تو ادبار ہی کے دکھائی دیتے ہیں - ہاں صرف اس بات پر بھروسہ ہے کہ واللہ متم نورہ ولو کرہ الکافرون (ای منکرون) -

مدراس میں ایک یہ شخص لارڈ ہابرٹ تھا جو مسلمانوں کی ہر قسم کی بھلائی میں کوشش کرتا تھا - افسوس کہ وہ بھی دنیا سے جاتا رہا اور مسلمانوں کے ادبار کا دوسرا آثار نظر آیا - پس خیر خواہان مسلمانان اس واقعہ ناگزیر پر جس قدر غم و الم کریں بجا ہے - اُنیسویں تاریخ تک لارڈ ہابرٹ بہت اچھے تھے اور پریسیڈنسی کالج میں نہایت فصاحت سے آئندہ تعلیم کی تدبیر پر بہت عمدہ گفتگو کی تھی -

لارڈ ہابرٹ نے آکسفورڈ کے ٹرینٹی کالج میں تعلیم پائی تھی اور ۱۸۴۲ء میں سر رشتہ بورڈ تجارت میں کلارک مقرر ہوئے تھے اور اُس کے دوسرے برس سر ایچ ایلس کے ساتھ پرائیویٹ سیکریٹری مقرر ہو کر برازیل کو گئے تھے اور ۱۸۴۸ء سے لغایت سنہ ۱۸۶۹ء لندن میں کوئلہ کے کارخانہ میں رجسٹری کمشنر تھے اور جب

سر جارج گرے آبادی ہائے جدید کے سیکریٹری تھے تو لارڈ ہابرٹ اُن کے پرائیویٹ سیکریٹری تھے ۔ اُس کے سوا اور عہدوں پر بھی مامور رہے آخرکار مارچ سنہ ۱۸۷۲ء میں مدراس کے گورنر مقرر ہوئے ۔ تمام مسلمان لارڈ ہابرٹ سے ذاتی محبت رکھتے تھے ۔ مسلمانوں کی بہتری اور ترقی کے لیے جو کچھ لارڈ ہابرٹ نے کیا اُس کے بھی مسلمان اُن کے بہت احسان مند ہیں اور مسلمانوں کی بلکہ عام لوگوں کی تعلیم نے اُن کے عہد میں بہ نسبت اور کسی گورنر مدراس کے بہت ترقی پائی تھی ۔ اس قدر اُن کے حق میں کہنا بہت صحیح ہے کہ مدراس کے تمام باشندگان کی بھلائی چاہنے والے اور مسلمانوں کے خاص دوست تھے ۔ اُن کے بھائی ہابرٹ پاشا سلطان روم کے ہاں امیر البحر ہیں ۔

خدا لارڈ ہابرٹ پر اپنے نبی کے صدقہ سے جس کی اُمت پر وہ مہربان تھے رحم کرے ۔ آمین

ضمیمہ

واقعۂ معراج کی حقیقت و اصلیت

مقالات سرسید کی اس جلد کا پہلا حصہ مذھبی امور کے متعلق سرسید کے ذاتی خیالات پر مشتمل ھے مندرجہ ذیل مضمون اسی سلسلہ کی ایک کڑی ھے جس میں سرسید نے معراج نبوی اور شق صدر کے متعلق اپنی رائے اور اپنے خیال کا بڑی تشریح اور تفصیل سے ذکر کیا ھے ۔ اس جلد کے حصہ اول کی ترتیب کے وقت یہ مضمون نہیں ملا تھا ۔ اب دستیاب ھوا ھے اس لیے آخر میں بطور ضمیمہ درج کیا جاتا ھے ۔

(محمد اسماعیل پانی پتی)

معراج کے متعلق حدیثوں اور روایتوں میں جس قدر اختلاف ھے غالباً اور کسی امر میں اس قدر اختلاف نہ ھوگا۔معراج کا واقعہ بیان کرتے ھوئے اُن اختلافات کا بیان کرنا اور اُن کی تنقیح کرنا ضروری ھے اس لیے ھم یہاں ھر ایک امر کو معہ اُن کے اختلافات کے جدا جدا بیان کرتے ھیں ۔

زمانۂ معراج

بخاری میں شریک کی روایت سے ایک حدیث ھے جس کے یہ الفاظ ھیں ”قبل ان یوحی الیہ“ یعنی اسراء آنحضرت کو وحی آنے یعنی نبی ھونے سے پہلے ھوئی تھی مگر خود محدثین نے بیان

کیا ہے کہ وہ الفاظ اسرا سے متعلق نہیں ہیں چناں چہ اس حدیث کی اس بحث کو بھی بیان کریں گے۔اس وقت ان اختلافات کو بیان کرتے ہیں جو اسرا یا معراج سے متعلق ہیں ۔

اس باب میں کہ معراج کب ہوئی ، مندرجہ ذیل مختلف اقوال ہیں :

۱۔ ہجرت سے ایک برس پہلے ربیع الاول کے مہینہ میں ۔
۲۔ ہجرت سے ایک برس پانچ مہینے پہلے شوال کے مہینہ میں ۔ بعضوں نے کہا کہ رجب کے مہینہ میں ۔
۳۔ ہجرت سے اٹھارہ مہینے پیشتر ۔
۴۔ ہجرت سے ایک برس تین مہینے پہلے ذی‌الحجہ میں ۔
۵۔ ہجرت سے تین برس پہلے ۔
۶۔ نبوت سے پانچ برس بعد ۔
۷۔ نبوت سے بارہ برس بعد ؛ بعضوں کے نزدیک قبلِ موتِ ابی طالب اور بعضوں کے نزدیک بعدِ موتِ ابی طالب ۔
۸۔ نبوت سے تیرھویں برس ربیع الاول یا رجب میں ۔
۹۔ ہجرت سے سولہ مہینے قبل ذیقعدہ کے مہینہ میں اور بعضوں کے نزدیک ربیع الاول میں ۔
۱۰ ستائیسویں تاریخ رجب کے مہینہ میں ۔
۱۱۔ رجب کے پہلے جمعہ کی رات کو ۔
۱۲۔ ستائیسویں تاریخ رمضان کے مہینہ میں ہفتہ کی رات کو ۔

یہ تمام اختلافات جو ہم نے بیان کیے ہیں، شرح بخاری میں مندرج ہیں اور اس کی عبارت بلفظہ ہم ذیل میں نقل کرتے ہیں ۔
عینی میں لکھا ہے کہ معراج کے وقت میں اختلاف ہے بعض
و اختلف فی وقت المعراج کہتے ہیں نبوت سے پہلے ہوئی

فقيل انه كان قبل المبعث
وهو شاذ الا اذ احمل على
انه وقع فى المنام فله وجه
وقيل كان قبل الهجرة
بسنة فى ربيع الاول و هو
قول الاكثرين حتى بالغ
ابن حزم فنقل الاجماع على
ذلك وقال السدى قبل
الهجرت بسنة و خمسة
اشهر و اخرجه من طريقه
الطبرى والبيهقى فعلى هذا
كان فى شوال و حكى ابن
عبدالبرانه كان فى رجب و جزم
به النووى و قيل بثمانية
عشر شهر احكاه ابن البر
ايضا و قيل كان قبل الهجرة
بسنة و ثلاثة اشهر فعلى
هذا يكون فى ذى الحجه و
به جزم ابن فارس وقيل
كان قبل الهجرة بثلاث
سنين حكاه ابن الاثير وحكى
عياض عن الزهرى انه كان
بعد المبعث بخمس سنين
و روى ابن ابى شيبه من
حديث جابروا ابن عباس

یه قول شاذ هے لیکن اگر آس کا
واقع هونا خواب میں خیال کیا
جائے تو بے وجه نہیں هے -
بعض هجرت سے ایک سال پہلے
ربیع الاول مین مانتے هیں - یه
قول اکثر لوگوں کا هے یہاں تک
که ابن حزم نے اس پر اجماع
آت هونا بیان کیا هے اور سدّی
کے نزدیک هجرة سے ایک برس
پانچ مهینے پہلے هوئی اس قول
کو طبری اور بیهقی نے بیان کیا
هے - اس قول کی بنا پر معراج
ماه شوال میں هوئی اور ابن
عبدالبر نے ماه رجب میں بیان
کیا هے - نووی بھی اسی کو
مانتا هے اور بعض کا قول هے
که هجرت سے اٹھاره مهینے پہلے
هوئی - ابن البر نے اس قول کو
بھی بیان کیا هے اور بعض کے
نزدیک هجرت سے ایک برس تین
مهینے پہلے هوئی - اس کی بنا پر
ذی الحجه کا مهینه تها ابن فارس
اسی قول کو مانتا هے اور بعض
کے نزدیک هجرت سے تین برس
پہلے هوئی - اس کو ابن اثیر نے

رضی الله تعالی عنهم قال ولد رسول الله صلی الله علیه و سلم یوم الاثنین و فیه بعث و فیه عرج به الی السماء و فیه مات ۔
(صفحه ۸۰ عینی شرح بخاری جلد۸)

بیان کیا ہے اور قاضی عیاض نے زہری سے حکایت کی ہے کہ معراج نبوت سے پانچ برس بعد ہوئی اور ابن ابی شیبہ نے عباس اور جابر سے روایت کی ہے کہ وہ دونوں کہتے تھے کہ پیغمبر خدا پیر کے دن پیدا ہوئے اور اسی دن نبوت ملی اور اسی دن معراج اور اسی دن وفات پائی ۔

• عینی میں دوسرے مقام پر لکھا ہے کہ معراج نبوت کے

و کان ای الاسراء فی السنة الثانیة عشر من النبوة و فی روایة البیهقی من طریق موسیٰ بن عقبه عن الزهری انه اسرے به قبل خروجه الی المدینة بسنة و عن السدی قبل مهاجرته بستة عشر شهرا فعلی قوله یکون الاسراء فی شهر ذیقعدة و علی قول الزهری یکون فی ربیع الاول و قیل کان الاسراء لیلة السابع والعشرین من رجب و قد اختاره الحافظ عبدالغنی بن سرور المقدسی فی سیرته و منهم من یزعم انه کان فی اول لیلة جمعة

بارہویں سال ہوئی ۔ بیہقی نے موسیٰ بن عقبہ اور اس نے زہری سے روایت کی ہے کہ معراج مدینہ جانے سے ایک برس پہلے ہوئی اور رسدی کا قول ہے کہ ہجرت سے دو ماہ پہلے پس اس کے قول کے موافق ماہ ذیقعدہ میں اور زہری کے قول کے موافق ربیع الاول میں ، بعض کہتے ہیں ستائیسویں رجب کو ہوئی ۔ حافظ عبدالغنی بن سردار مقدسی نے اپنی سیرت میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور بعض کا گمان ہے ماہ رجب کو جمعہ کی اول شب میں ہوئی ۔ پھر بعض کا قول ہے کہ ابو طالب کے

من شهر رجب ثم قيل كان قبل موت ابي طالب و ذكر ابن الجوزی انه كان بعد موته فی سنة اثنتی عشرة للنبوة ثم قيل كان فی ليلة السبت لسبع عشرة ليلة خلت من رمضان فی السنة الثالثة عشر للنبوة و قيل كان فی ربيع الاول و قيل كان فی رجب -
(صفحه ۱۹٦ جلد ثانی عينی شرح بخاری)

مرنے سے پہلے ہوئی اور ابن جوزی نے لکھا ہے کہ ان کے مرنے کے بعد نبوت کے بارھویں سال ہوئی - پھر کوئی کہتا ہے کہ نبوت کے تیرھویں سال رمضان کی سترہ تاریخ کو ہفتہ کی رات کو ہوئی اور کوئی کہتا ہے کہ ربیع الاول میں کوئی کہتا ہے رجب میں -

یہ روایتیں اس قدر مختلف ہیں کہ کوئی علانیہ قرینہ یا دلیل بیّن اُن میں سے کسی روایت کو مرجح کرنے کی نہیں ہے - قرآن مجید سے اس بات پر یقین ہو سکتا ہے کہ اسراء جس کا دوسرا نام معراج ہے رات کو واقع ہوئی اور احادیث مختلفہ سے جو امر مشترک اور نیز قرآن مجید سے بطور دلالت النص پایا جاتا ہے وہ اس قدر ہے کہ زمانہ نبوت میں معراج ہوئی اور یہ بات کہ کب ہوئی بسبب اختلاف روایات و احادیث محقق ثابت نہیں ہو سکتا - پس ان تمام اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض علماء تعدد معراج اور اسراء کے قائل ہوئے اور معراج اور اسراء کو دو جداگانہ واقعے قرار دیے ، چناں چہ عینی شرح بخاری میں لکھا ہے -

و اختلفوا فی المعراج الاسراء هل كانا فی ليلة

کہ معراج اور اسراء میں اختلاف ہے کہ دونوں ایک رات میں ہوئے یا دو راتوں میں اور دونوں جاگنے میں ہوئیں یا

واحدة او فی لیلتین و هل کانا جمیعا فی الیقظة او فی المنام واحد هما فی الیقظ و الاخر فی المنام فقیل ان الاسراء کان مرتین مرة بروحه مناما و مرة بروحه و بدنه یقظة و منهم من یدعی تعدد الاسراء فی الیقظة ایضا حتی قال انه اربع اسرا آت وزعم بعضهم ان بعضها کان بالمدینة و وفق ابو شامة فی روایات حدیث الاسراء بالجمع بالتعدد فجعل ثلاث اسرا آت مرة من مکة الی بیت المقدس فقط علی البراق و مرة من مکة الی السمٰوات علی البراق ایضا و مرة من مکة الی بیت المقدس ثم الی السمٰوات جمہور السلف والخلف علی ان الاسراء کان ببدنه و روحه و اما من مکة الی بیت المقدس فبنص القرآن ۔

خواب میں یا ایک خواب میں اور ایک بیداری میں ۔ بعض کا قول ہے اسراء دونوں مرتبہ ہوئی ۔ ایک دفعہ خواب میں روح کے ساتھ اور ایک دفعہ روح اور بدن کے ساتھ بیداری میں بعض کے نزدیک بیداری میں کئی دفعہ اسراء ہوئی ۔ یہاں تک کہ بعض چار دفعہ اسرا کے قائل ہوئے ہیں اور بعض نے گمان کیا ہے کہ ان میں سے بعض مدینہ میں ہوئیں ۔ ابو شامہ نے حدیث اسرا کی مختلف روایتوں میں تین مرتبہ اسراء مان کر توفیق کی ہے ۔ ایک دفعہ مکہ سے بیت المقدس تک براق پر دوسری دفعہ مکہ سے آسمانوں تک براق پر ۔ تیسری دفعہ مکہ سے بیت المقدس تک پھر آسمانوں تک ۔ متقدمین اور متاخرین سب متفق ہیں کہ کہ اسراء بدن اور روح کے ساتھ واقع ہوئی اور مکہ سے بیت المقدس تک جانا تو نص قرآنی سے ثابت ہے ۔

(عینی شرح بخاری جلد ۲ صفحہ ۱۹۶)

ان تمام روایتوں پر لحاظ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ اس اختلاف کے جو زمانہ معراج میں ہے نسبت نفس معراج یا اسراء کے حسب تفصیل ذیل علماء میں اختلاف ہوگیا ہے ۔

۱۔ بعضوں کا قول ہے کہ اسراء اور معراج دو جداگانہ واقعات ہیں ۔
۲۔ بعضوں کا قول ہے کہ ایک دفعہ صرف اسراء ہوئی اور ایک دفعہ اسرا معہ معراج ۔
۳۔ بعضوں کا قول ہے کہ معراج دو دفعہ ہوئی ایک دفعہ بغیر اسراء کے اور ایک دفعہ معہ اسراء کے ۔
۴۔ بعض کا قول ہے کہ اسراء معہ معراج کے دو دفعہ ہوئی ۔
۵۔ اکثر علماء کا یہ قول ہے جو قول مقبول بھی ہے کہ اسراء و معراج ایک دفعہ ایک ساتھ ایک ہی رات میں ہوئی ۔

یہی قول صحیح اور متفق علیہ ہے اور احادیث سے جو امر مشترک پایا جاتا ہے اور جو قرآن مجید کی دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے وہ بھی یہی ہے مگر ہم اس مقام پر ان تمام اقوال کو جن سے یہ اختلاف ظاہر ہوتے ہیں ذیل میں لکھتے ہیں ۔

اقوال ان علماء کے جو اسراء اور معراج کو دو جداگانہ واقعے کہتے ہیں

جو لوگ کہ الاسراء اور معراج کو علیحدہ علیحدہ دو واقعے قرار دیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے ابن وحیہ کا یہ قول کہ خود بخاری کا میلان اس پر ہے کہ لیلۃ الاسراء الگ واقعہ ہے ۔ اور لیلۃ المعراج الگ واقعہ ۔ اور وہ دلیل یہ لاتا ہے کہ بخاری

جنح البخاری الی ان لیلۃ الاسراء کانت غیر لیلۃ المعراج لانہ افرد لکل منہما ترجمۃ ۔ (فتح الباری جلد ہفتم صفحہ ۱۵۰)

ے ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جدا جدا ترجمہ الباب قرار
.یا ہے (اور واضح ہو کہ بخاری کا ترجمۃ الباب بطور استنباط مسائل
کے سمجھا جاتا ہے ۔
بخاری نے ایک علیحدہ باب میں لکھا ہے کہ یہ باب ہے

ترجمۃ ابواب البخاری	حدیث اسراء کا اور خدا کے اُس
باب حدیث الاسراء و	قول کا جہاں اُس نے فرمایا ہے
ول اللہ تعالٰی سبحان الذی	"پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے
ری بعبدہ لیلا من المسجد	بندے کو ایک رات میں مسجد
حرام الی المسجد الا قصٰی	حرام سے مسجد اقصٰی تک"۔
بخاری صفحہ ۵۴۸) ۔	

ور دوسرے علیحدہ باب میں لکھا ہے کہ یہ باب ہے

کتاب الصلٰوۃ باب	اس بیان میں کہ اسراء میں نماز
یف فرضت الصلٰواۃ الاسراء ۔	کیوں کر فرض ہوئی ۔
بخاری صفحہ (۵۰)	

مگر اس دلیل کو خود علامہ ھجر عسقلانی نے رد کیا ہے ۔

ولا دلالۃ فی ذلک علی	اور کہا ہے کہ اس سے دونوں
التغائر عندہ بل کلامہ فی	کا جدا جدا ہونا بخاری کے نزدیک
اول الصلٰوۃ ظاھر فی اتحاد	نہیں نکلتا بلکہ کتاب الصلٰوۃ کے
ھما و ذالک انہ ترجم باب	عنوان سے دونوں کا ایک ہونا
کیف فرضت الصلٰوۃ لیلۃ	ظاھر ہے ۔ کیوں کہ اُس نے لکھا
الاسراؤ الصلٰوۃ انما فرضت فی	ہے ۔ کہ لیلۃ الاسراء میں نماز
المعراج فبدل علٰی اتحاد	کیوں کر فرض ہوئی اور نماز یقیناً
ھما عندہ و انما افرد کلا منھما	معراج میں فرض ہوئی ہے ۔ اس سے
ترجمۃ لان کلا منھما یشتمل	معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک
عنٰی قصۃ مفردۃ و ان	دونوں واقعے ایک ہیں جدا جدا

کانا وقعا معا ۔
(فتح الباری جلد ۷ صفحہ ۱۵۰) ۔

ترجمۃالباب اس لیے قرار دیا ھے کہ ان میں الگ الگ قصے ھیں اگرچہ وہ ایک ھی ساتھ واقع ھوئے ھیں ۔

و قال بعض المتاخرین کانت قصة الاسراء فی لیلة و المعراج فی لیلة متمسکا بما ورد فی حدیث انس من روایة شریک من ترک ذکر الاسراء و کذا فی ظاهر حدیث مالک بن صعصعه ۔
(فتح الباری جلد ھفتم صفحہ ۱۵۱) ۔

اور بعض علمائے متاخرین بھی قصہ اسراء اور معراج کو دو واقعے سمجھتے ھیں ۔ علامہ حجر عسقلانی نے لکھا ھے ۔ بعض متاخرین نے کہا ھے کہ اسراء ایک رات میں ھوئی اور معراج ایک رات میں ۔ اُن کی حجت یہ ھے کہ انس کی حدیث میں جو شریک سے مروی ھے اسراء کا ذکر نہیں اور ایسا ھی مالک بن صعصعہ کی حدیث سے معلوم ھوتا ھے ۔

و لا کن ذلک لا یستلزم التعدد بل ھو محمول علی ان بعض الرواة ذکر ما لم یذکره الاخر ۔
(فتح الباری جلد ھفتم صفحہ ۱۵۱)

مگر خود حجر عسقلانی لکھتے ھیں کہ متاخرین نے ان روایتوں کی بنا پر اسراء کا ایک رات میں اور معراج کا دوسری رات میں ھونا خیال کیا ھے مگر اُن روایتوں سے اسراء اور معراج کا علیحدہ علیحدہ واقع ھونا لازم نہیں آتا ۔ چناں چہ وہ لکھتے ھیں کہ اس سے تعدد واقع لازم نہیں آتا ۔ بلکہ یہ خیال کیا جاتا ھے بعض راویوں نے جو بیان کیا ھے اس کو دوسرے راویوں نے ترک کر دیا ھے ۔

واحتج من زعم ان

جن کے گمان میں اسراء الگ واقع ھے ۔ ان کی دلیل شداد ابن اوس کی حدیث ھے جس کو بزار

الاسراء وقع مفردا بما اخرجه البزار و الطبرانی و صححة البیهقی فی الدلائل من حدیث شداد بن اوس قال قلنا یا رسول‌الله کیف اسرے بک قال صلیت صلاة العتمة بمکة فاتانی جبریل بدایة فذکر الحدیث فی مجیئه بیت المقدس و ما وقع له فیه قال ثم انصرف لی فمردنا بعیر لقریش بمکان کذا فذکره قال ثم اتیت اصحابی قبل الصبح بمکة ۔

(فتح الباری جلد هفتم صفحه ۱۵۱)

اور طبرانی نے بیان کیا اور بیہقی نے دلائل میں اس کی تصحیح کی ہے ۔ اس نے کہا کہ ہم نے کہا یا رسول اللہ آپ کو کیوں کر اسراء ہوئی ۔ فرمایا کہ میں نے عشاء کی نماز مکہ میں پڑھی پھر جبریل میرے پاس سواری (براق) لایا ۔ پھر بیت‌المقدس جانا اور وہاں جو کچھ گذرا سب بیان کیا ۔ پھر فرمایا کہ واپسی میں ہمارا قریش کے اونٹوں پر فلاں جگہ گذر ہوا ۔ پھر اس کا ذکر کیا پھر فرمایا کہ میں صبح سے پہلے مکہ میں اپنے اصحاب کے پاس آ گیا ۔

اقوال ان علماء کے جو کہتے ہیں کہ ایک دفعہ صرف اسراء ہوئی اور ایک دفعہ اسراء مع معراج کے

بعض نے کہا ہے کہ اسراء بیداری میں دو دفعہ ہوئی ۔ پہلی

و قیل کان الاسراء مرتین فی الیقظة فا لا ولی رجع من بیت المقدس و فی صبیحتة اخبر قریشا بما وقع والثانیة اسرے به الی بیت القدس ثم عرج به من لیلة الی السماء الی اخرما وقع و لم یقع

دفعہ پیغمبر خدا بیت‌المقدس سے لوٹے اور اس کی صبح کو جو کچھ دیکھا قریش سے بیان کیا ۔ دوسری دفعہ بیت المقدس تک گئے پھر وہاں سے اسی رات آسانوں پر گئے ۔ قریش نے اس واقعہ پر اعتراض نہیں کیا کیوں کہ

لقریش فی ذلک اعتراض لان ذلک عندھم من جنس قولہ ان الملک یاتیة من السماء فی اسرع من طرفة عین و کانوا یعتقدون استحالة ذلک من قیام الحجة علی صدقہ بالمعجزات الباھرة لکنھم عاند و انی ذلک و استمروا علی تکذیبہ فیہ بخلاف اخبارہ انہ جاء بیت المقدس فی لیلة و احدة و رجع فانھم صرحوا بتکذیبہ فیہ فطلبوا منہ نعت بیت المقدس لمعرفتھم بہ علمھم بانہ ما کان راہ قبل ذلک فا مکنھم استعلام صدقہ فی ذلک بخلاف المعراج - (فتح الباری جلد ہفتم صفحہ ۱۵۱)

اُن کے نزدیک یہ ایسا ہی تھا جیسے اُن کا یہ قول کہ فرشتہ آسمان سے پلک جھپکانے سے بھی پہلے آتا ہے - اور اُس کو محال سمجھتے تھے حالاں کہ روشن کا واقع ہونا اُن کے سچے ہونے کی دلیل تھی - لیکن اُنھوں نے اس میں مخالفت کی اور برابر پیغمبر خدا کو اس میں جھٹلاتے رہے - برخلاف اس کے کہ آپ نے ایک رات میں بیت المقدس جانے اور وہاں سے پھر آنے کی خبر دی اس واقعہ میں اُنھوں نے کھلم کھلا پیغمبر خدا کی تکذیب اور بیت المقدس کا حال پوچھا کیوں کہ وہ اس سے واقف تھے اور جانتے تھے کہ پیغمبر خدا نے بیت المقدس کو نہیں دیکھا - پس معراج کے برخلاف اس میں اُن کو رسول اللہ کے سچے ہونے کی آزمائش کا موقع ملا -

اور ام ہانی کی حدیث میں ابن اسحاق اور ابوا یعلی کے نزدیک

و فی حدیث ام ھانی عند ابن اسحاق و ابی یعلی نحو ما فی حدیث ابی سعید - فان ثبت ان المعراج کان مناما علی ظاھر روایة شریک

وہی مضمون ہے جو ابو سعید کی حدیث میں ہے - پس اگر یہ ثابت ہو جائے کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ شریک کی روایت میں انس سے مروی ہے

و عن انس فينتظم من ذلك
و ان الاسراء وقع مرتين ـ مرة
علی انفراده ـ و مرة مضموما
اليه المعراج و كلاهما فی
اليقظة ـ
(فتح الباری جلد هفتم
صفحه ١٥١) ـ

تو اس سے معلوم ہوگا کہ اسراء
دو بار ہوئی ـ ایک بار تنہا اور
ایک بار معراج کے ساتھ اور
دونوں دفعہ حالت بیداری میں
ہوئی ـ

اقوال آن علما کے جو کہتے ہیں کہ معراج دو دفعہ ہوئی ایک دفعہ بغیر اسراء کے اور ایک دفعہ معہ اسراء کے

و المعراج وقع مرتين ـ
مرة فی المنام علی انفراده
توطئه و تمهيدا ـ و مرة فی
اليقظة مضموما الی الاسراء ـ
(فتح الباری جلد هفتم
صفحه ١٥١) ـ

فتح الباری میں ہے کہ
معراج دوبار ہوئی ـ ایک بار
بطور تمہید کے تنہا خواب میں
ہوئی اور ایک بار اسراء کے ساتھ
جاگتے میں ـ

و جنح الامام ابو شامة
الی وقوع المعراج مرارا
و استند الی ما اخرجه البزار
و سعيد بن منصور من طريق
ابی عمران الجونی عن انس
دفعه قال بينا انا جالس
اذ جاء جبريل فوكز بين
كتفی فقمنا الی شجرة فيها

امام ابوشامہ کا میلان معراج کے کئی بار واقع ہونے کی
طرف ہے ـ اور سند میں اس حدیث
کو بیان کرتے ہیں جو بزار اور
سعید بن منصور نے ابو عمران
جونی سے اور اس نے انس سے
مرفوعاً روایت کی کہ پیغمبر خدا
نے فرمایا کہ میں بیٹھا تھا کہ
جبریل آئے اور میرے دونوں
مونڈھوں کے درمیان ہاتھ مارا ـ

مثل وكر الطائر فقعدت
في احدهما وقعد جبريل في
الاخر فارتفعت حتى سدة
الخافقين الحديث - و فيه
ففتح لي باب من السماء و رايت
النور الاعظم و اذا دونه
حجاب و فرف الدر و
الياقوت - قال العلامة ابن
الحجر و رجاله لا بأس بهم
الا ان الدارقطني ذكر له علة
تقتضي رساله و على كل
حال فهي قصة اخرى الظاهر
انها وقعت بالمدينة و لا
بعد في وقوع امثالها و انما
المستبعد وقوع التعدد في
قصة المعراج التي وقع فيها
سواله عن كل نبي و سوال اهل
كل باب هل بعث اليه و
فرض الصلوات الخمس و غير
ذلك فان تعدد ذلك في
اليقظة لا يتجه فيتعين
رد بعض الروايات المختلفة
الى بعض او الترجيح الا انه
لا بعد في جميع وقوع ذلك
في المنام توطئة ثم وقوعه

پھر ہم دونوں ایک درخت کے
پاس گئے جس میں پرندوں کے دو
گھونسلے سے رکھے تھے - ایک
میں جبریل اور ایک میں میں بیٹھ
گیا - پھر میں بلند ہوا یہاں تک
کہ آسمان و زمین سے گذر گیا -
اسی حدیث میں ہے کہ میرے لیے
آسمان کا دروازہ کھولا گیا - اور
میں نے نور اعظم کو دیکھا اور
اس سے ورے ایک پردہ تھا
موتیوں اور یاقوت کا - علامہ
ابن حجر نے کہا ہے کہ اس
حدیت کے راویوں میں کوئی عیب
نہیں ہے - مگر دارقطنی نے ایک
ایسی علت بیان کی ہے جس سے
اس کا مرسل ہونا معلوم ہوتا ہے
بہرحال یہ ایک اور قصہ ہے اور
ظاہرا وہ مدینہ میں ہوا - اور
ایسے واقعوں کے ہونے میں
کوئی تعجب نہیں ہے - اور اگر
تعجب انگیز ہے تو معراج کے
قصہ کا کئی بار ہونا ہے جس میں
ہر نبی کا سوال اور ہر آسمان کے
دربان کا سوال کہ کیا ادھر بھیجے
گئے ہیں - اور پانچ نمازوں ک

فی الیقظة علی وقفه کما قدمته -
(فتح الباری جلد هفتم صفحه ١٥١) -

فرض هونا مذکور هے - کیوں که حالت بیداری میں اس قصه کے کئی بار واقع هونے کی کوئی وجه نہیں هے پس بعض مختلف روایتوں کو بعض کی طرف پھیرنا یا اُن میں سے ایک کو ترجیح دینی ضرور رهے - مگر اس میں کوئی تعجب نہیں هے که یه سب خواب میں تمہید کے طور پر هوا هو پھر اُس کے موافق بیداری میں جیسا که هم پہلے ذکر کر چکے هیں -

اور ابن عبدالسلام کا قول اس حدیث کی تفسیر میں اور بھی

و من المستغرب قول ابن عبد السلام فی تفسیره کان الاسراء فی النوم و الیقظة و وقع بمکة والمدینة فان کان یرید تخصیص المدینة بالنوم و یکون کلامه علی طریق اللف و النشر غیرالمرتب فیحتمل و یکون الاسراء الذی اتصل به المعراج و فرضت فیه الصلوات فی الیقظة بمکة و الاخر فی المنام بالمدینة و ینبغي ان یزاد فیه ان الاسراء فی المنام تکور با لمدینة النبویه -
(فتح الباری جلد سابع صفحه ١٥٢) -

عجیب هے که اسراء خواب و بیداری اور مکه اور مدینه میں هوئی اگر اُس کی مراد یه هے که مدینه میں خواب میں هوئی اور اُس کا کلام بطور لف و نشر غیر مرتب کے هو تو احتمال هے که ایسا هی هو اور اسراء جس کے ساتھ معراج هوئی جس میں نمازیں فرض هوئیں حالت بیداری میں مکه میں هوئی هو اور دوسری خواب میں مدینه میں - اور اتنی بات اور بڑھانی چاهیے که اسراء خواب میں کئی بار مدینه میں هوئی -

اقوال آن علماء کے جو اسراء کا مع معراج کے دو دفعہ ہونا بیان کرتے ہیں

ہاں بعض حدیثوں میں وہ باتیں ہیں جو بعض کی مخالف ہیں۔

نعم جاء فی بعض الاخبار، یخالف بعض ذالک فجنح لاجل ذلک بعض اهل العلم منهم الی ان ذلک کله وقع مرتین مرة فی المنام توطئة و تمهید او مرة ثانیة فی الیقظة کما وقع نظیر ذلک فی ابتداء مجئی الملک بالوحی فقد قدمت فی اول الکتب ما ذکره ابن میسرة التابعی الکبیر وغیره ان ذلک وقع فی المنام۔ (فتح الباری شرح صحیح بخاری جلد ہفتم صفحہ ١٥٠)

اسی لیے بعض اہل علم کا میلان اس طرف ہے کہ یہ سب کچھ دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ نیند میں بطور تمہید اور پیش بندی کے اور دوسری مرتبہ جاگتے میں۔ جیسا کہ فرشتہ کے اول اول وحی لانے میں ہوا۔ اور میں اس کتاب کے شروع میں ابن میسرہ تابعی کبیر وغیرہ کا یہ قول ذکر کر چکا ہوں کہ یہ نیند کی حالت میں ہوا۔

اور مہلب شارح بخاری نے اس قول کو ایک گروہ کی جانب

و حکاه (اے مهلب) عن طائفة و ابو نصر بن القشیری و ابو سعید فی شرف المصطفی قال کان للنبی صلی الله علیه وسلم معاریج منها ما کان فی الیقظة

سے بیان کیا ہے اور ابو نصر قشیری نے اور ابو سعید نے شرف المصطفی میں کہا ہے کہ پیغمبر کو کئی بار معراج ہوئی بعض دفعہ خواب میں اور بعض دفعہ بیداری میں۔

و منها ما كان فى المنام ـ
(فتح البارى جلد هفتم صفحه ١٥٠)

اب هم آن حدیثوں اور روایتوں کو نقل کرتے ہیں جن میں بیان ہے کہ اسراء اور معراج ایک ہی دفعہ اور ایک رات میں ہوئی تھیں اور انہی روایتوں کو ہم تسلیم کرتے ہیں ـ

اقوال آن علماء کے جو اسراء اور معراج دونوں کا ایک رات میں ہونا تسلیم کرتے ہیں

جمہور علماء اور محدثین اور فقہا اور متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ اسراء اور معراج دونوں ایک رات میں واقع ہوئیں ـ ظاہرا وہ لوگ مکہ سے بیت المقدس تک جانے کا نام اسراء رکھتے ہیں

والا اکثر علی انه اسرے بجسده الى بيت المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ـ (تفسير بيضاوى جلد اول صفحه ٣٥٧) ـ

اور بیت المقدس سے سدرة المنتہی تک جانے کا معراج ـ جیسا کہ تفسیر بیضاوی میں لکھا ہے اور اکثر علماء اس پرمتفق ہیں ـ

کہ بیت المقدس تک آں حضرت بجسدہ گئے پھر آسمانوں کی طرف بلند کیے گئے یہاں تک کہ سدرة المنتہی تک جا پہنچے ـ

اور فتح الباری شرح صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ علمائے

و قد اختلف السلف بحسب اختلاف الاخبار الواردة ـ فمنهم من ذهب الى ان الاسراء والمعراج وقعا فى ليلة واحدة فى اليقظة بجسد النبى

متقدمین نے احادیث کے مختلف ہونے کے سبب سے اختلاف کیا ہے بعض کہتے ہیں کہ اسرا اور معراج دونوں ایک رات میں حالت بیداری میں جسم اور روح کے ساتھ بعثت

صلی اللہ علیہ وسلم و روحہ
بعد المبعث و الی ھذا
ذھب الجمھور من علماء
المحدثین و الفقھاء
و المتکلمین و تواردت
علیہ ظواھر الاخبار
الصحیحہ ولا ینبغی العدول
عن ذالک اذ لیس فی العقل
ما یخیلہ حتی یحتاج
الی تاویلہ ۔
(فتح الباری جلد ھفتم
صفحہ ۱۵۰)

کے بعد واقع ھوئیں ۔ تمام
علمائے محدثین ۔ فقہا اور متکلمین
اسی کے قائل ھیں اور تمام
احادیث صحیحہ سے بھی ایسا
ھی معلوم ھوتا ھے اور اس سے
انکار کرنے کی گنجائش نہیں
کیوں کہ یہ عقل کے نزدیک
محال نہیں ھے تاکہ تاویل کی
ضرورت ھو ۔

علامہ حجر عسقلانی نے دوسرے مقام پر یہ لکھا ھے ۔ کہ

ویؤید وقوع المعراج
عقب الاسراء فی لیلۃ واحدۃ
روایۃ ثابت عن انس عند
مسلم ففی اولہ اوتیت
بالبراق فرکبت حتی
اتیت بیت المقدس فذکر
القصۃ الی ان قال ثم عرج
الی السماء الدنیا و فی
حدیث ابی سعید الخدری
عند ابن اسحاق فلما
فرغت مما کان فی بیت
المقدس اتی بالمعراج

اسرا کے بعد معراج کے ایک ھی
رات میں واقع ھونے کی تائید
مسلم کی اس روایت سے ھوتی ھے
جو ثابت نے روایت کی ھے اس کے
اول میں ھے کہ براق لایا گیا
پھر میں اس پر سوار ھوا ۔ یہاں
تک کہ بیت المقدس پہنچا ۔ پھر
وھاں کا حال بیان کرکے کہا کہ
پھرھم آسمان کی دنیا کی طرف بلند
ھوئے اور ابن اسحاق نے ابوسعد
خدری کی حدیث میں بیان کیا
ھے کہ جب میں بیت المقدس

فذکر الحدیث ۔ و وقع فی اول حدیث مالک بن صعصعة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدثھم عن لیلة اسرے بہ فذکر الحدیث فھو و ان لم یذکر فیہ الاسراء الی بیت المقدس فقد اشار الیہ و صرح بہ فی روایتہ فھو المعتمد ۔
(فتح الباری جلد ھفتم صفحہ ۱۵۱)

کی سیر سے فارغ ھوا تو ایک سیڑھی لائی گئی ۔ پھر پوری حدیث بیان کی اور مالک بن صعصعہ کی حدیث کے شروع میں ھے کہ پیغمبر خدا نے آن سے لیلة الاسراء کا ذکر کیا ۔ پھر پوری حدیث بیان کی ۔ پھر اگرچہ اس نے اس حدیث میں بیت المقدس تک جانے کا ذکر نہیں کیا ۔ مگر اشارہ کر گیا ھے اور اپنی روایت میں اس کی تصریح کر دی ھے اور یہی معتبر ھے ۔

جن روایتوں میں اسرا کو علیحدہ اور معراج کو علیحدہ دو چیزیں قرار دیا ھے ۔ ان کو ھم تسلیم نہیں کر سکتے ۔ بلکہ اسرا اور معراج کو ایک دوسرے کا متحد المعنی یا مرادف تصور کرتے ھیں ۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں صرف لفظ اسرے واقع ھوا ھے جہاں خدا نے فرمایا ھے '' سبحن الذی اسرا بعبدہ لیلا من المسجد الحرام المسجد الا قصی الذی بارکنا حولہ '' مگر اس کے بعد فرمایا ھے '' لنریہ من ایتنا انہ ھو السمیع البصیر '' یہ آخر فقرہ ایک قسم کے عروج پر دلالت کرتا ھے جس کے سبب لفظ معراج مستعمل ھو گیا ھے پس معراج اور اسرا کا مفہوم متحد ھے اور یہ ایک ھی واقعہ ایک ھی رات میں اور ایک ھی دفعہ واقع ھوا تھا ۔

جن علما نے اسرا اور معراج کا ھونا متعدد دفعہ تسلیم کیا

ہے اس کا اصلی سبب یہ ہے کہ اسرا اور معراج کے متعلق جو حدیثیں اور روایتیں وارد ہیں ۔ وہ آپس میں بے انتہا مختلف ہیں ۔ علما نے ان تمام حدیثوں کی تطبیق کرنے کے خیال سے وہ تمام شقوق اختیار کر لی ہیں جو اُن حدیثوں اور روایتوں سے پیدا ہوتی تھیں ۔

ہم اس طریق کو صحیح نہیں سمجھتے ۔ مختلف حدیثوں میں وجہ تطبیق پیدا کرنی نہایت عمدہ طریقہ ہے ۔ بشرطیکہ اُن میں تطبیق ہو سکے ۔ جو حدیثیں اس قسم کی ہیں کہ جن میں ایسے امور کا بیان ہے جو عادةً یا امکاناً واقع ہوتے رہتے ہیں اور جن میں کوئی استبعاد عقلی نہیں ہے اگر ایسے امور میں مختلف حدیثیں ہوں تو کہا جا سکتا ہے ۔ کبھی ایسا ہوگا اور کبھی ویسا ۔ مگر ایسی حدیثوں میں جن میں ایسے امور کا بیان ہو جن کا واقع ہونا عادةً یا عقلاً ممکن نہ ہو تو صرف اُن حدیثوں کے اختلاف کے سبب اُن کے تعدد وقوع کا قائم کرنا صحیح نہیں ہے ۔ کیوں کہ جب تک اور کسی طرح پر یہ امر ثابت نہ ہو گیا ہو کہ اُن حدیثوں میں جو واقعہ مذکور ہے ۔ وہ متعدد دفعہ واقع ہوا ہے ۔ اُس وقت تک صرف اختلاف احادیث سے جن کی صحت بسبب اختلاف کے خود معرض بحث میں ہے اُس کا تعدد وقوع تسلیم نہیں ہو سکتا ۔ یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہے ۔

شاہ ولی اللہ صاحب بھی حجۃ اللہ البالغہ میں باب القضاف الاحادیث المختلفہ میں لکھتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ ہر حدیث پر عمل کیا جائے جب تک کہ تناقض کے ہونے سے سب پر

الاصل ان یعمل بکل حدیث الا ان یمتنع العمل بالجمیع للتناقض و انہ لیس فی الحقیقۃ اختلاف ۔

ولا كن فی نظرنا فقط فاذا ظهر حدیثان مختلفان فان کانا من باب حکایة الفعل فحکی صحابی انه صلی الله علیه وسلم فعل شیئا و حکی آخر انه فعل شیئا آخر فلا تعارض و یکونان مباحین ان کانا من باب العادة دون العبادة ۔

(حجة الله البالغه ص ۱۴۳)

عمل کرنا نا ممکن هو اور یه حقیقت میں اختلاف نہیں ہے بلکه فقط ہماری نظر میں اختلاف ہے ۔ پس اگر دو مختلف حدیثیں هوں اور دونوں میں پیغمبر خدا کا کوئی فعل مذکور هو ۔ اس طرح که ایک صحابی بیان کرے که آنحضرت صلی الله علیه وسلم نے یه فعل کیا ہے کیا اور دوسرا اصحابی کوئی اور فعل بیان کرے تو اُن میں کوئی تعارض نه هوگا اور دونوں مباح هوں گے اگر وہ عادت کے متعلق هوں نه عبادت کے ۔

جو لوگ اسرا اور معراج کو متحد مانتے هیں اور ایک هی ساتھ اُس کا واقع هونا قبول کرتے هیں اُن کے بھی باهم دوسری طرح پر اختلاف ہے ایک گروہ اعظم کی یه رائے ہے که معراج ابتدا سے اخیر تک بجسده اور جاگنے کی حالت میں هوئی تھی ۔ ایک گروہ کی یه رائے ہے که معراج ابتدا سے آخر تک سونے کی حالت میں یعنی بالروح بطور خواب کے هوئی تھی ۔ ایک گروہ کی یه رائے ہے که مکه معظمه سے بیت‌المقدس تک بجسده جاگنے کی حالت میں اور وهاں سے آسمانوں تک بالروح هوئی تھی ۔ شاہ ولی الله صاحب نے ایک چوتھی رائے قائم کی ہے که معراج بجسده هوئی تھی اور جاگنے میں مگر بجسد بر زخی بین‌المثال والشهادة چناں چه ان سب رایوں کو هم ذیل میں نقل کرتے هیں ۔

ثم اختلف السلف و

قاضی عیاض نے اپنی کتاب شفا میں لکھا ہے ۔ پھر اگلے لوگوں اور عالموں کے اسراء کے

العلماء هل كان اسراء بروحه
اوجسده على ثلاث مقالات
فذهبت طائفة الى انه اسراء
بالروح و انه رويا منام مع
اتفاقهم ان رويا الانبياء
وحى و حق و الى هذا ذهب
معاوية و حكى عن الحسن
و المشـ ـور عنه خلافه و
اليه اشار محمد ابن اسحاق و
حجتهم قوله تعالى وما
جعلنا الرؤيا اللتى اريناك
الافتنة للناس وما حكوا
عن عائشه ما فقدت جسـ
رسول الله صلى الله عليه وسلم
و قوله بينا انا نائم وقول
انس و هو نائم فى المسجد
الحرام و ذكر القصة ثم
قال فى اخرها فاستيقظت
و انا بالمسجد الحرام
و ذهب معظم السلف
والمسلمين الى انه اسراء
بالجسد فى اليقظة و هو
الحق و هذا قول ابن عباس
و جابر و انس و حذيفة و
و عمر و ابي هريرة و ما لک

روحانی یا جسمانی ہونے میں تین
مختلف قول ہین ۔ ایک گروہ اسراء
کی روح کے ساتھ اور خواب میں
ہونے کا قائل ہے ۔ اور اس پر
بھی متفق ہیں کہ پیغمبروں کا
خواب وحی اور حق، ہوتا ہے ۔
معاویہ کا مذہب یہی ہے
حسن بصری کو بھی اسی کا قائل
بتاتے ہیں ۔ لیکن اُن کا مشہور
رل اس کے برخلاف ہے ۔ اور
محمد ابن اسحق نے اس طرف اشارہ
کیا ہے ۔ اُن کی دلیل ہے خدا کا
یہ فرمانا کہ نہیں کیا ہم نے وہ
خواب جو دکھایا تجھ کو مگر
آزمائش واسطے لوگوں کے اور
حضرت عائشہ کا یہ قول کہ نہیں
کھویا میں نے رسول اللہ کے جسم
کو یعنی آپ کا جسم مبارک
معراج میں نہیں گیا تھا اور
آنحضرت کا یہ فرمانا کہ اس
حالت میں کہ میں سوتا تھا اور
انس کا یہ قول کہ آنحضرت اس
وقت مسجد حرام میں سوتے تھے
پھر معراج کا قصہ بیان کر کے
آخر میں کہا کہ میں جاگا اور

ابن صعصعه و ابی حبة البدری و ابن مسعود و ضحاک و سعید ابن جبیر و قتاده و ابن المسیب و ابن شهاب و ابن زید و الحسن و ابراهیم و مسروق و مجاهد و عکرمه و ابن جریح و هو دلیل قول عایشه و هو قول الطبری و ابن حنبل و جماعة عظیمة من المسلمین و هو قول اکثر المتاخرین من الفقهاء المحدثین و المتکلمین والمفسرین ۔ وقال طائفة کان الاسراء بالجسدیقظة الی بیت المقدس و الی السماء بالروح و احتجو بقوله سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ غایة الاسراء فوقع التعجب بعظیم القدرة والتمدح بتشریف النبی محمد به اظهار الکرامة له بالاسراء الیه و لوکان الاسراء بجسده الی زائد علی المسجد

آں وقت مسجد حرام میں تھا بہت سے اگلے لوگ اور مسلمان اس بات کے قائل ھیں کہ اسرا کے ساتھ اور جاگنے کی حالت میں ہوئی اور یہی بات حق ھے ۔ ابن عباس ، جابر ، انس ، حذیفه عمر ، ابی هریره ، مالک بن صعصعه ، ابو حبته البدری ، ابن مسعود ، ضحاک ، سعید بن جبیر قتاده ، ابن المسیب ، ابن‌شهاب ابن زید ، حسن ، ابراهیم ، مسروق مجاهد ، عکرمه اور ابن جریح سب کا یہی مذهب ھے اور حضرت عائشه کے قول کی یہی دلیل ھے اور طبری ۔ ابن حنبل اور مسلمانوں کے ایک بڑے گروه کا یہی قول ھے ۔ متاخرین میں سے بہت سے فقیه ، محدث ، متکلم اور مفسر اسی مذهب پر ھیں ۔ ایک گروه بیت المقدس تک جسم کے ساتھ بیداری میں جانے اور آسمانوں پر روح کے ساتھ جانے کا قائل ھے ۔ آن کی دلیل خدا کا یه قول ھے جہاں فرمایا پاک ھے وه جو لے گیا

الاقصیٰ لذکرہ فیکون ابلغ فی المدح ۔	اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک یہاں

(قاضی عیاض شفا صفحہ ۸۵ ، ۸٦) اسرا کی انتہا مسجد اقصیٰ بیان کی ہے ۔ پھر ایسی بڑی قدرت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بزرگی دینے اور اپنے پاس بلانے سے اُن کی بزرگی ظاہر کرنے پر تعریف کی اور تعجب کیا ہے اور اگر مسجد اقصیٰ کے اوپر بھی جسم کے ساتھ جاتے تو اس کا ذکر کرنا تعریف کے موقع پر زیادہ مناسب تھا ۔

اور یہی عبارت جو شفا قاضی عیاض میں ہے ۔ عینی شرح بخاری میں نقل کی گئی ہے ۔ مگر شفا قاضی عیاض میں حضرت عائشہ کی روایت میں جہاں لفظ ما فقدت کا ہے ۔ وہاں صرف لفظ ما فقد ہے بغیر (ت) کے (عینی شرح بخاری جلد ہفتم ، مطبوعہ مصر ، صفحہ ۲۲۹) ۔

اور مولوی احمد حسن مراد آبادی کی تصحیح و تحشی سے جو شفا قاضی عیاض چھاپی گئی ہے اُس میں لکھا ہے ۔ وروی عنہا (عن عایشہ) ما فقد بصیغۃ المجہول و ہو اظہر فی الا حتجاج یعنی فقد مجہول کے صیغہ سے (ت) کے ہے اور صاحب معالم التنزیل نے بھی روایت عایشہ میں لفظ فقد بغیر تاء کے بیان کیا ہے ۔

اور شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں یہ لکھا ہے ۔

و اسرے بہ الی المسجد الاقصیٰ ثم الی سدرۃ المنتہیٰ و الی ماشاء و کل ذالک بجسدہ فی الیقظۃ ولکن ذالک فی موطن ہو برزخ	کہ پیغمبر خدا کو مسجد اقصیٰ تک پھر سدرۃ المنتہیٰ تک اور جہاں تک خدا نے چاہا معراج ہوئی اور یہ سب واقعہ جسم کے ساتھ بیداری میں ہوا۔

بین المثال والشهادة جامع لا حکامهما فظهر علی الجسد احکام الروح و تمثل الروح والمعانی الروحیة اجساداً و لذالک بان لکل واقعة من تلک الوقائع تعبیر وقد ظهر لحزقیل و موسٰی و غیرهم نحن من تلک الوقائع و کذلک لاولیاء الامة لیکون علو درجاتهم عنداللہ کحالهم فی الرؤیا واللہ اعلم ۔

(حجة اللہ البالغه ص ۳۸۷)

لیکن ایسی حالت میں کہ وہ حالت عالم مثال اور عالم شہادت کے برزخ میں اُن دونوں احکام کی جامع تھی ۔ روح کے آثار جسم پر طاری ہوئے اور روح اور روح کی کیفیتیں جسم کی شکل میں آ گئیں ۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک واقعہ کی ایک جدا تعبیر ہے حزقیل اور موسٰی وغیر انبیا پر بھی ایسے ہی حالات گذر چکے ہیں ۔ اسی طرح کے واقعات اولیائے اُمت کو پیش آتے ہیں تاکہ اُن کے مرتبے خدا کے نزدیک بلند ہوں جیسے کہ اُن کا حال خواب میں ہوتا ہے ۔

ان چار صورتوں کے سوا اور کوئی صورت معراج کی نہیں ہو سکتی اور اس لیے ہم کوٗ ضرور ہے کہ ان چار صورتوں میں سے کوئی صورت معراج کی اختیار کریں اور جس صورت کو اختیار کریں اُس کی دلیلیں بیان کریں اور جو اعتراض اُس پر وارد ہوتے ہوں اُن کے جواب دیں مگر قبل اس کے کہ اس امر کو اختیار کریں ، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اول صحاح سبعہ کی اُن حدیثوں کو نقل کریں جو معراج سٗے متعلق ہیں اور اُن کے اختلافات کو بتائیں اور تنقیح کریں کہ اُن مختلف حدیثوں سے کیا امر ظاہر ہوتا ہے اور اگر کسی حدیث کو ترجیح دیں تو وجہ ترجیح کو بیان کریں ۔ واضح ہو کہ مؤطا امام مالک اور ابو داؤد میں

کوئی حدیث متعلق معراج کے نہیں ہے بخاری ، مسلم ، ترمذی ،
نسائی اور ابن ماجه میں هیں جن کو هم بعینه اس مقام پر نقل
کرتے هیں ۔

(۱) احادیث بخاری

حدثنا یحیی ابن
بکیر قال حدثنا اللیث
عن یونس عن ابن شهاب
عن انس بن مالک قال کان
ابو ذر یحدث ان رسول الله
صلی الله علیه وسلم قال
فرج عن سقف بیتی وانا
بمکة فنزل جبرئیل ففرج
صدری ثم غسله بماء زم
زم ثم جاء بطست من ذهب
ممتلئی حکمة وایمانا
فافرغه فی صدری ثم اطبقه
ثم اخذ بیدی فعرج بی
الی السماء فلما جئت
الی السماء الدنیا قال
جبریل علیه السلام لخازن
السماء افتح قال من هذا
جبرئیل قال هل معک
احد قال نعم معی محمد
فقال ارسل الیه قال نعم
فلما فتح علونا السماء

حدیث کی هم سے یحیٰی
بن بکیر نے اس نے کہا
حدیث کی هم سے لیث نے
یونس سے اور اس نے ابن شہاب
سے اور اس نے انس بن مالک سے
انہوں نے کہا ابوذر بیان
کرتے تھے که پیغمبر خدا نے
فرمایا که میرے گھر کی چھت
شق ہوئی اور میں اس وقت مکه
میں تھا ۔ پھر جبرئیل نازل
ہوئے اور انہوں نے میرا سینه
چاک کیا اور اس کو آب زمزم
سے دھویا پھر حکمت اور
ایمان سے بھرا هوا ایک سونے
کا لگن لائے اور اس کو میرے
سینه میں انڈیل دیا ۔ پھر میرے
سینه کو برابر کر دیا پھر میرا
هاتھ پکڑا اور آسمان تک لے گئے ۔
جب میں آسمانی دنیا تک پہنچا
تو جبریل علیه السلام نے آسمان
کے محافظ سے کہا که دروازه

الدنیا فاذا رجل قاعد علی
یمینه اسودة و علی یساره
اسودة اذا نظر قبل یمینة
ضحک و اذا نظر قبل
شماله بکی فقال مرحبا
بالبنی الصالح و الابن
الصالح قلت الجبریل
من هذا قال هذا آدم و هذه
الاسودة عن یمینه و
شماله نسم بنیه فاهل
الیمین منهم اهل الجنة
و الاسودة اللتی عن شماله
اهل النار فاذا نظر عن
یمینه ضحک و اذا نظر
قبل شماله بکی حتی عرج
بی الی السماء الثانیة فقال
لخازنها افتح فقال له
خازنها مثل ما قال الاول
ففتح قال انس فذکر انه
وجد فی السموات آدم و ادریس
و موسیٰ و عیسیٰ و ابراهیم
و لم یثبت کیف
منازلهم غیر انه ذکر انه
وجد آدم فی السماء الدنیا
و ابراهیم فی السماء السادسة۔

کھول دے ۔ اُس نے کہا کون
ہے ؟ جبریل نے کہا میں ہوں
اُس نے پوچھا تمہارے ساتھ
کوئی ہے ؟ کہاں ہاں میرے
ساتھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔
کہا کیا بلائے گئے ہیں ۔
کہا ہاں ۔ جب دروازہ کھلا ۔
ہم آسمان اول پر چڑھے دیکھا
تو ایک شخص بیٹھا ہوا ہے
جس کے دائیں طرف بہت سی
دھندلی صورتیں ہیں ۔ دائیں
طرف دیکھ کر ہنستا ہے اور
بائیں طرف دیکھ کر روتا ہے ۔
اُس نے کہا مرحبا اے نبی
صالح اور فرزند صالح ۔ میں نے
جبریل سے پوچھا کہ یہ
کون ہے ۔ جبریل نے کہا
یہ آدم ہے اور یہ دھندلی
صورتیں جو اس کے دائیں اور
بائیں طرف ہیں ۔ اس کی اولاد
کی روحیں ہیں ان میں سے دائیں
طرف والی جنتی ہیں اور بائیں
طرف والی دوزخی اسی لیے دائیں
طرف دیکھ کر ہنستا ہے اور
بائیں طرف دیکھ کر روتا ہے

قال انس فلما مر جبريل
عليه السلام بالنبی
صلی الله علیه وسلم بادریس
قال مرحبا بالنبی الصالح
و الاخ الصالح فقلت من
هذا ادریس ثم مررت بموسیٰ
فقال مرجبا بالنبی الصالح
و الاخ الصالح قلت من
هذا قال هذا موسیٰ ثم
مررت بعیسیٰ فقال مرحبا
بالتبی الصالح و الاخ
الصالح قلت من هذا قال
هذا عیسیٰ ثم مررت
با براهیم فقال مرحبا
بالنبی الصالح و الا
بن الصالح قلت من هذا
قال هذا ابراهیم ۔ قال
ابن شهاب فاخبرنی ابن
حزمران ابن عباس و
اباحبة الانصاری کانا
یقولان قال النبی صلی الله
علیه وسلم ثم عرج بی
حتی ظهرت لمستوی اسمع
فیه صریف الاقلام ۔ قال
ابن حزم و انس ابن مالک

پھر مجھ کو دوسرے آسمان تک
لے گئے اور اُس کے محافظ سے
کہا کھول ۔ اس محافظ نے بھی
وہی کہا جو پہلے محافظ نے
کہا تھا ۔ پھر دروازہ کھل گیا ۔
انس کہتے ہیں کہ پھر ذکر
کیا کہ آسمانوں میں آدم ،
ادریس ، موسیٰ ، عیسیٰ اور
ابراهیم سے ملے اور اُن کے
مقامات کی تعیین نہیں کی سوائے
اس کے کہ پہلے آسمان پر آدم
اور چھٹے آسمان پر ابراهیم سے
ملنے کا ذکر کیا هے انس
کہتے هیں جب جبریل
علیه السلام پیغمبر خدا کے ساتھ
ادریس علیه السلام کے پاس
پہنچے ۔ اُنھوں نے کہا اے
نبی صالح اور برادر صالح ۔ میں
نے پوچھا یه کون هیں جبریل
نے کہا یه ادریس هیں ۔ پھر
موسیٰ پر گذر هوا اُنھوں نے
کہا مرحبا اے نبی صالح اور
برادر صالح ۔ میں نے پوچھا یه
کون هیں جبریل نے کہا یه
موسیٰ هیں پھر میں عیسیٰ کے

قال النبی صلی علیه وسلم
ففرض الله عزوجل علی آمتی
خمسین صلواة فرجعت
بذلک حتی مررت علی
موسیٰ فقال ما فرض الله
لک علی امتک قلت فرض
خمسین صلواة - قال فارجع
الی ربک فان امتک لا
تطیق - فراجعت فوضع
شطرها - فرجعت الی
موسیٰ قلت وضع شطرها -
فقال راجع ربک فان امتک
لا تطیق ذلک فراجعت
فوضع شطرها فرجعت الیه
فقال ارجع الی ربک فان
آمتک لا تطیق ذلک
فراجعته فقال هی خمس
وهی خمسون لایبدل القول
لذی - فرجعت الی موسیٰ
فقال راجع ربک فقلت
استحییت من ربی ثم
انطلق بی حتی انتهی
بی الی سدرة المنتهیٰ و
غشیها الوان لا ادری ما هی
ثم ادخلت الجنة فاذا هی

پاس پہنچا - اُنھوں نے کہا اے
نبی صالح اور برادر صالح - میں
نے پوچھا یہ کون ہیں - کہا
یہ عیسیٰ ہیں - پھر میں ابراهیم
کے پاس پہنچا - اُنھوں نے کہا
مرحبا اے نبی صالح اور فرزند
صالح - میں نے پوچھا یہ کون
ہیں کہا یہ ابراهیم ہیں -
ابن شہاب کہتے ہیں مجھے
ابن حزم نے خبر دی کہ ابن
عباس اور ابو حبة انصاری
دونوں کہتے تھے کہ پیغمبر خدا
نے فرمایا کہ پھر مجھ کو چڑھا
لے گیا یہاں تک کہ میں ایسی
جگہ پہنچا جہاں سے قدموں کے
چلنے کی آواز سنتا تھا - ابن حزم
اور انس بن مالک کہتے ہیں -
کہ رسول خدا نے فرمایا کہ
خدا نے میری امت پر پچاس
نمازیں فرض کیں - جب میں
واپس ہو کر موسیٰ کے پاس آیا
تو انھوں نے پوچھا کہ خدا
نے آپ کی اُمت پرکیا فرض کیا
میں نے کہا پچاس نمازیں کہا
پھر خدا کے پاس جائیے - آپ

حبائل (جنابذ) اللؤلؤ
و اذا ترابها المسک ۔
(صحیح بخاری مطبوعہ
دھلی صفحات ۵۰ و ۵۱)

کی اُمت سے یہ فرض ادا نہ
ہو سکے گا ۔ میں پھر گیا تو
خدا نے ان میں سے ایک حصہ
کم کر دیا پھر موسیٰ کے پاس آیا

اور میں نے کہا ایک حصہ اُن میں سے خدا نے کم کر دیا ۔
کہا پھر جائیے آپ کی اُمت اس کا بھی تحمل نہ کر سکے گی ۔ میں
پھر گیا ۔ خدا نے ایک حصہ اور کم کر دیا ۔ پھر جب موسیٰ
کے پاس آیا تو کہا پھر جائیے ۔ آپ کی اُمت یہ بھی ادا نہ
کر سکے گی ۔ میں پھر خدا کے پاس گیا ۔ کہا پانچ نمازیں ھیں اور
وھی پچاس کی برابر ھیں ۔ میرا یہ قول نہیں بدلتا ۔ میں موسیٰ کے
پاس آیا تو کہا پھر جائیے میں نے کہا اب تو مجھے خدا سے شرم
آتی ھے ۔ پھر جبریل مجھے لے چلا ۔ یہاں تک کہ میں سدرہ کے پاس
پہنچ گیا اور اُس پر رنگ چھائے ہوئے تھے جن کی حقیقت میں
نہیں جانتا ۔ پھر میں جنت میں داخل ھوا اور دیکھا کہ موتی کے
قبے ھیں اور اس کی مٹی مشک خالص ھے ۔

حدیث بیان کی ھم سے ھدبہ بن خالد نے، کہا اُس نے کہا

حدیثنا ھدبة بن خالد
حدثنا ھمام عن قتادہ و قال
لی خلیفة حدثنا یزید بن
زریع حدثنا سعید وھشام
حدثنا قتادہ حدثنا انس بن
مالک عن مالک بن صعصعه
قال قال النبی صلی الله
علیه وسلم بینا انا عندالبیت

حدیث بیان کی ھم سے ھمام نے
قتادہ سے اور کہا مجھ سے خلیفہ نے
حدیث بیان کی ھم سے یزید بن
زریع نے، کہا اُس نے حدیث بیان
کی ھم سے سعید اور ھشام نے،
کہا اُنہوں نے حدیث بیان کی
ھم سے قتادہ نے، اُس نے حدیث
بیان کی ھم سے انس بن مالک نے

بين النائم و اليقظان فذكر
رجلا بين الرجلين فاتيت
بطست من ذهب ملان حكمة
و ايمانا فشق من النحر الی
مراق البطن ثم غسل البطن
بماء زمزم ثم ملئی حكمة و
ايمانا و آتيت بدابة ابيض
دون البغل و فوق الحمار البراق
فانطلقت مع جبريل حتی
اتينا السماء الدنيا قيل من
هذا قال جبريل قيل و من
معک قال محمد قيل و قد
آرسل اليه قال نعم مرحبا به
و لنعم المجئی جاء فاتيت
علی آدم فسلمت عليه فقال
مرحبا بک من ابن و نبی
فاتينا السماء الثانية قيل
من هذا قال جبريل قيل و
من معک قال محمد قيل و
ارسل اليه قال نعم قيل
مرحبا به و لنعم المجئی جاء
فاتيت علی عيسیٰ و يحيیٰ
فقال مرحبا بک من اخ و نبی
فاتينا السماء الثالثة قيل
من هذا قال جبريل قيل و

مالک بن صعصعہ سے کہا اُس سے
فرمایا رسول خدا نے کہ میں
کعبہ کے پاس کچھ سوتا کچھ
جاگتا تھا پھر ذکر کیا ایک
شخص کا دو شخصوں کے درمیان
پھر سونے کا لگن حکمت اور
ایمان سے بھر ہوا لایا گیا ۔ پھر
میرا سینہ پیٹ کی نرم جگہ تک
چیرا گیا ۔ پھر اندر کی چیز (دل)
آب زمزم سے دھو کر حکمت اور
ایمان سے بھر دیا اور ایک
سفید رنگ کا جانور لایا گیا جو
خچر سے چھوٹا اور گدھے سے بڑا
تھا ۔ یعنی براق ۔ پھر میں جبریل
کے ساتھ چلا ۔ یہاں تک کہ ہم
پہلے آسمان تک پہنچے ۔ پوچھا گیا
کہ کون ہے کہا محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہیں ۔ پوچھا کیا وہ
بلائے گئے ہیں ۔ کہا ہاں ۔ کہا
مرحبا کیا خوب آنا ہوا ۔ پھر
میں آدم کے پاس آیا اور اُن کو
سلام کیا ۔ کہا مرحبا اے فرزند
اور نبی ۔ پھر میں عیسیٰ اور یحییٰ
کے پاس آیا دونوں نے کہا مرحبا
اے بھائی اور نبی ۔ پھر ہم

من معک و قال محمد قیل و قد ارسل الیہ قال نعم قیل مرحبا به و لنعم المجئی جاء فاتیت علی یوسف فسلمت علیہ فقال مرحبا بک من اخ و نبی فاتینا السماء الرابعة قیل من ھذا قال جبریل قیل و من معک قیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم قیل و قد ارسل الیہ قیل نعم قیل مرحبا بہ و لنعم المجئی جاء فاتیت علی ادریس فسلمت علیہ فقال مرحبا بک من اخ و نبی فاتیت السماء الخامسة قیل من ھذا قیل جبریل قیل و من معک قیل محمد قیل و قد ارسل الیہ قیل نعم قیل مرحبا بہ ولنعم المجئی جاء فاتینا علی ھارون فسلمت علیہ فقال مرحبا بک من اخ و نبی فاتینا السماء السادسة قیل من ھذا قیل جبریل قیل و من معک قیل محمد صلی اللہ علیہ وسلم قیل و قد ارسل الیہ قیل نعم

تیسرے آسمان پر پہنچے پوچھا یہ کون ہے ۔ کہا جبریل ۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے ۔ کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ اس نے پوچھا کیا بلائے گئے ہیں ۔ کہا ہاں ۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا ۔ پھر میں یوسف کے پاس آیا اور اُن کو سلام کیا ۔ کہا مرحبا تم پر اے بھائی اور نبی پھر ہم چوتھے آسمان پر پہنچے پوچھا کون ہے ۔ کہا جبریل پوچھا تیرے ساتھ اور کون ہے کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ کہا کیا بلائے گئے ہیں ۔ کہا ہاں ۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہؤا پھر میں ادریس کے پاس آیا اور اُن کو سلام کیا کہا مرحبا تم پر اے بھائی اور نبی پھر میں پانچویں آسمان پر پہنچا ۔ پوچھا کون ہے ۔ کہا جبریل۔ کہا تیرے ساتھ اور کون ہے کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ کہا کیا بلائے گئے ہیں کہا ہاں ۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا ۔ پھر ہم ھارون کے پاس پہنچے میں نے اُن کو سلام کیا ۔

قیل مرحبا بہ و لنعم المجئی
جاء فاتیت علی موسیٰ فسلمت
علیہ فقال مرحبا بک من
اخ و نبی فلما جاوزت بکی
فقیل ما ابکاک قال یا رب
ھذ الغلام الذی بعث بعدی
یدخل الجنۃ من امۃ افضل
مما یدخل من اُمتی فاتینا
السماء السابعۃ قیل من ھذا
قیل جبریل قیل و من معک
قیل محمد قیل و قد ارسل الیہ
مرحبا بہ و لنعم المجئی جاء
فاتیت علی ابراھیم فسلمت
علیہ فقال مرحبابک من
ابن و نبی فرفع لی البیت المعمور
فسالت جبریل فقال ھذا
البیت المعمور یصلی فیہ
کل یوم سبعون الف ملک
اذا خرجوالم یعود و اخر ما
علیھم و رفعت لی سدرۃ المنتہیٰ
فا ذانبقھا کانہ قلال ھجر و
ورقھاکانہ اذان فیول فی اصلھااربعۃ
انھا رنھران باطنان و نہران ظاھران
فسالت جبریل فقال اما الباطنان
ففی الجنۃ و اما الظاھران فالفرات

کہا مرحبا تم پر اے نبی اور
برادر پھر ھم چھٹے آسمان پر پہنچے
پوچھا کون ھے ۔ کہا جبریل
پوچھا تیرے ساتھ کون ھے ۔ کہا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ھیں ۔ پوچھا
کیا بلائے گئے ھیں ۔ کہا ھاں
کہا مرحبا کیا خوب آنا ھوا ۔
پھر میں موسیٰ کے پاس پہنچا ۔
اُن کو میں نے سلام کیا ۔ کہا
مرحبا اے برادر اور نبی ۔ جب
میں وھاں سے بڑھا تو وہ روئے
پوچھا کہ تم کیوں روتے ھو ۔
کہا اے خدا یہ لڑکا جو میرے
بعد مبعوث ھوا ھے ۔ اس کی اُمت
کے لوگ میری اُمت والوں سے
زیادہ جنت میں داخل ھوں گے ۔
پھر ھم ساتویں آسمان پر پہنچے
کہا کون ھے ۔ کہا جبریل ۔ کہا
تیرے ساتھ کون ھے ۔ کہا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ھیں ۔
پوچھا کہ بلائے گئے ھیں ۔ کہا
ھاں ۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا
ھوا ۔ پھر میں ابراھیم کے پاس
پہنچا ۔ میں نے اُن کو سلام کیا
کہا مرحبا تم پر اے فرزند اور

و النيل ۔ ثم فرضت علی خمسون صلوة فا قبلت حتی جئت موسٰی فقال ما صنعت قلت فرضت علی خمسون صلوة قال انا اعلم بالناس منک عالجت بنی اسرائیل اشد المعالجة فان امتک لا تطیق فارجع الی ربک فسله فرجعت فسالته فجعلها اربعین ثم مثله ثم ثلثین ثم مثله فجعل عشرین ثم مثله فجعل عشرا فاتیت موسٰی فقال مثله فجعلها خمسا فاتیت موسٰی فقال ما صنعت قلت جعلها خمسا فقال مثله قلت سلمت فنودی انی قد امضیت فریضتی و خففت عن عبادی و اجزی الحسنة عشرا و قال همام عن قتاده عن الحسن عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم فی البیت المعمور ۔ (صحیح بخاری مطبوعہ دھلی صفحات (۴۵۵ و ۴۵٦)

نبی ۔ پھر بیت المعمور میرے قریب لایا گیا ۔ میں نے جبریل سے پوچھا تو کہا یہ بیت‌المعمور ہے ۔ اس میں ہر روز ستر ہزار فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور جب یہاں سے نکلتے ہیں تو پھر کبھی نہیں آتے ۔ پھر سدرة المنتہٰی مجھ سے نزدیک ہوا ۔ جس کے بیر ھجر کے مٹکوں کے برابر بڑے تھے اور پتے ہاتھیوں کے کان کے برابر تھے ۔ چار نہریں اس کی جڑ میں سے نکلتی تھیں ۔ میں نے جبریل سے پوچھا تو کہا دو پوشیدہ نہریں تو جنت میں ہیں ۔ اور دو ظاھر فرات اور نیل ہیں پھر مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئیں پھر میں موسٰی کے پاس آیا ۔ پوچھا آپ نے کیا کیا ۔ میں نے کہا مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئی ہیں ۔ کہا میں لوگوں کے حال سے آپ سے زیادہ واقف ہوں ۔ میں نے بنی اسرائیل کی اصلاح میں سخت تکلیف اٹھائی ہے ۔ آپ کی امت اس کا تحمل نہ کر سکے گی آپ خدا کے پاس پھر جائیے اور درخواست کیجیے میں پھر گیا اور خدا سے سوال کیا تو چالیس نمازوں کا حکم دیا ۔ پھر ایسا ہی ہوا

پھر تیس کا حکم دیا پھر ایسا ھی ھوا پھر بیس کا حکم دیا ۔ پھر ایسا ھی ھوا پھر دس کا حکم دیا پھر میں موسیٰ کے پاس آیا پھر وھی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ پھر خدا نے پانچ نمازوں کا حکم دیا میں پھر موسیٰ کے پاس آیا ۔ کہا آپ نے کیا کیا میں نے کہا اب پانچ کا حکم دیا ھے موسیٰ نے پھر وھی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ میں نے کہا اب تو میں قبول کر چکا ۔ پھر آواز آئی کہ ھم نے اپنا فرض جاری کیا ۔ اور اپنے بندوں کو آسانی دی ۔ اور ھم ایک نیکی کے بدلے دس کا ثواب دیں گے ۔ ھمام نے قتادہ سے اُس نے حسن سے اور اُس نے ابو ھریرہ سے اور اُنھوں نے پیغمبر خدا سے روایت کی ھے کہ یہ واقعہ بیت المعمور میں ھوا ۔

حدیث بیان کی ھم سے ھدبہ بن خالد نے کہا اُس نے حدیث

قال حدثنا هدبه بن خالد قال هدثنا همام بن یحییٰ حدثنا قتادہ عن انس بن مالک عن مالک بن صعصعه ان النبی صلی الله علیه وسلم حدثهم عن لیلة اسری به بینما انا فی الحطیم و ربما قال فی الحجر مضطجعا اذا اتانی ات فقد قال و سمعته یقول فشق ما بین هذه الی هذه یعنی من ثغرة نحره الی شعرته و سمعته یقول من قصته الی شعرته

بیان کی ھم سے ھمام بن یحییٰ نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ھم سے قتادہ نے انس بن مالک سے اُس نے مالک بن صعصعہ سے کہ پیغمبر خدا نے ذکر کیا اُن سے معراج کی رات کا کہ اُس حالت میں کہ میں حطیم میں تھا اور کبھی کہا میں حجر میں کروٹ پر سوتا تھا ۔ کہ ایک آنے والا آیا پھر اُس نے چیرا اور میں نے سنا کہ فرمایا یہاں سے یہاں تک چاک کیا یعنی گلے کے گڑھے سے بالوں کی جگہ تک اور میں نے سنا کہ فرمایا کہ سینہ کے

فاستخرج قلبی ثم اتیت بطست من ذهب مملوة ایمانا فغسل قلبی ثم حشی ثم أعید ثم اتیت بدابة دون البغل وفوق الحمار ابیض و هو البراق یضع خطوه عند اقصیٰ طرفه فحملت علیه فانطلق بی جبریل حتی اتی السماء الدنیا فاستفتح فقیل من هذا قال جبریل قیل و من معک قال محمد قیل و قد ارسل الیه قال نعم قیل مرحبا به فنعم المجئی جاء ففتح فلما خلصت فاذا فیها آدم فقال هذا ابوک آدم فسلم علیه فسلمت علیه فرد السلام ثم قال مرحبا بالابن الصالح والنبی الصالح ثم صعد حتی اتی السماء الثانیة فاستفتح قیل من هذا قال جبریل قیل و من معک قال محمد قیل و قد ارسل الیه قال نعم قیل مرحبا به فنعم المجئی جاء ففتح

سرے سے بالوں کی جگہ تک پھر میرا دل نکالا پھر ایمان سے بھرا ہوا سونے کا لگن لگایا گیا اور میرا دل دھویا گیا پھر بھرا گیا پھر وھیں رکھ دیا گیا جہاں تھا - پھر ایک جانور سواری کا لایا گیا خچر سے چھوٹا گدھے سے بڑا سفید رنگ کا اور وہ براق تھا جو منتہائے نظر پر قدم رکھتا تھا - میں اس پر سوار ھوا اور جبریل میرے ساتھ چلے جہاں تک کہ پہلے آسمان پر پہنچا اور اس نے دروازہ کھلوانا چاھا - پوچھا گیا کون ھے - کہا - جبریل - پوچھا گیا - تیرے ساتھ کون ھے - کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ھیں - کہا کیا بلائے گئے - ھیں کہا ھاں - کہا مرحبا ! کیا خوب آنا ھوا پھر دروازہ کھل گیا - جب میں وہاں پہنچا تو دیکھا کہ وھاں آدم ھیں - جبریل نے کہا کہ یہ آپ کے باپ آدم ھیں اُن کو سلام کیجیے - میں نے سلام کیا - آدم نے سلام کا جواب دیا پھر کہا اے فرزند صالح اور نبی صالح

فلما خلصت اذا یحییٰ و
عیسیٰ و هما ابنا الخالة قال
هذا یحییٰ و عیسیٰ فسلم
علیهما فسلمت فردا ثم
قال مرحبا بالاخ الصالح
والنبی الصالح ثم صعدبی
الی السماء الثالثة فاستفتح
قیل من هذا قال جبریل
قیل و من معک قال محمد
قیل و قد ارسل الیه قال
نعم قیل مرحبا به فنعم
المجئ جاء ففتح فلما
خلصت اذا یوسف قال هذا
یوسف فسلم علیه فسلمت
علیه فرد ثم قال مرحبا
بالاخ الصالح والنبی
الصالح ثم صعدبی حتی اتی
السماء الرابعة فاستفتح
قیل من هذا قال جبریل
قیل و من معک قال محمد
قیل وقد ارسل الیه قال
نعم قیل مرحبا به فنعم
المجئ جاء ففتح فلما
خلصت اذا ادریس قال هذا
ادریس فسلم علیه فسلمت

مرحبا ! پھر چڑھا یہاں تک کہ
دوسرے آسمان پر پہنچا اوردروازہ
کھلوانا چاہا ۔ کہا گیا ۔ کون ہے
کہا جبریل ۔ کہا تیرے ساتھ کون
ہے ۔ کہا محمد صلعم ہیں ۔ کہا بلائے
گئے ہیں ۔ کہا ہاں ۔ کہا مرحبا کیا
خوب آنا ہوا پھر دروازہ کھل گیا ۔
جب میں وہاں پہنچا تو دیکھا کہ
یحییٰ و عیسیٰ ہیں اور وہ دونوں
خالہ زاد بھائی ہیں ۔ جبریل نے
کہا یہ عیسیٰ اور یحییٰ ہیں آن
کو سلام کیجیے ۔ میں سلام کیا
دونوں نے جواب دیا ۔ پھر کہا
مرحبا ! اے برادر صالح اور نبی
صالح ۔ پھر مجھ کو تیسرے
آسمان پر چڑھا لے گیا ۔ پھر آس
نے دروازہ کھلوانا چاہا ۔ پوچھا
گیا ۔ کون ہے کہا جبریل ۔ کہا
تیرے ساتھ کون ہے ۔ کہا محمد
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ کہا
بلائے گئے ہیں ۔ کہا ہاں کہا
مرحبا ! کیا خوب آنا ہوا ۔ پھر
دروازہ کھل گیا اور میں پہنچا
تو دیکھا کہ وہاں یوسف ہیں
جبریل نے کہا کہ یہ یوسف

علیه فرد ثم قال مرحبا
بالاخ الصالح و النبی الصالح
ثم صعد بی حتی اتی السماء
الخامسة فاستفتح قیل من
هذا قال جبریل قیل و من
معک قال محمد قیل و قد
ارسل الیه قال نعم قیل
مرحبا به فنعم المجیٔ
جاء فلما خلصت فاذا
هارون قال هذا هارون فسلم
علیه فسلمت علیه فرد
ثم قال مرحبا بالاخ الصالح
و النبی الصالح ثم صعد بی
حتی اتی السماء السادسة
فاستفتح قیل من هذا
قال جبریلُ قیل ومن معک
قال محمد قیل و قد ارسل الیه
قال نعم قال مرحبا به
فنعم المجیٔ جاء فلما
خلصت فاذا موسیٰ قال هذا
موسیٰ فسلم علیه فسلمت
علیه فرد ثم قال مرحبا
بالاخ الصالح والنبی الصالح
فلما تجاوزت بکی فقیل له
ما یبکیک و قال ابکی لان

ھیں ۔ اُن کو سلام کیجیے ۔
میں نے سلام کیا ۔ یوسف نے
جواب دیا اور کہا کہ مرحبا
اے برادر صالح اور نبی صالح
پھر مجھ کو چوتھے آسمان پر
چڑھا لے گیا وھاں بھی دروازہ
کھلوانا چاھا تو پوچھا گیا ۔ کون
ھے ۔ کہا جبریل ۔ کہا تیرے
ساتھ کون ھے ۔ کہا محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ھیں ۔ کہا کیا بلائے
گئے ھیں ۔ کہا ھاں ۔ کہا مرحبا !
کیا خوب آنا ھوا ۔ پھر دروازہ
کھل گیا ۔ جب میں وھاں پہنچا
تو دیکھا وھاں ادریس ھیں ۔
جبریل نے کہا یہ ادریس ھیں
اُن کو سلام کیجیے ۔ میں نے
سلام کیا ۔ ادریس نے جواب دیا
اور کہا مرحبا! اے برادر صالح
اور نبی صالح ۔ پھر مجھ کو
پانچویں آسمان پر چڑھا لے گیا اور
وھاں بھی دروازہ کھلوانا چاھا ۔
پوچھا گیا ۔ کون ھے ۔ کہا جبریل ۔
کہا تیرے ساتھ کون ھے ۔ کہا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ھیں ۔ کیا
بلائے گئے ھیں ۔ کہا ھاں ۔ کہا

غلاما بعث بعدی یدخل الجنة من امته اکثر ممن یدخلها من امتی ثم صعد بی الی السماء السابعة فاستفتح جبریل قیل من هذا قال جبریل و من معک قال محمد قیل و قد بعث الیه قال نعم قال مرحبا به فنعم المجئی جاء فلما خلصت فاذا ابراهیم قال هذا ابوک فسلم علیه قال فسلمت علیه زدالسلام فقال مرحبا بالابن الصالح والنبی الصالح ثم رفعت بی سدرة المنتہٰی فاذا فبقها مثل قلال هجر و اذا اورقها مثل اذان الفیلة قال هذا سدرة المنتہٰی و اذا اربعة انهار نهران باطنان و نهران ظاهران فقلت ما هذا ان یا جبریل قال ام الباطنان فنهران فی الجنة واما الظاهران فالنیل والفرات ثم رفع لی البیت المعمور ثم اتیت بإناء من خمرو إناء من لبن و اناء من عسل فاخذت

مرحبا کیا خوب آنا ہوا جب میں پہنچا تو دیکھا وہاں ہارون ہیں ۔ جبریل نے کہا یہ ہارون ہیں ان کو سلام کیجیے میں نے سلام کیا ہارون نے سلام کا جواب دیا اور کہا مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح پھر مجھ کو چھٹے آسمان پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا پوچھا گیا کہ کون ہے ۔ کہا جبریل ۔ کہا تیرے ساتھ کون ہے ۔ کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔ کہا کیا وہ بلائے گئے ہیں ۔ کہا ہاں ۔ کہا مرحبا کیا خوب آنا ہوا پھر میں پہنچا تو دیکھا وہاں موسیٰ ہیں جبریل نے کہا یہ موسیٰ ہیں ان کو سلام کیجیے میں نے سلام کیا ۔ موسیٰ نے جواب دیا ۔ پھر کہا مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح ۔ جب میں وہاں سے آگے بڑھا موسیٰ روئے ۔ اُن سے پوچھا گیا کہ آپ کیوں روتے ہیں ۔ کہا میں اس لیے روتا ہوں کہ اس لڑکے کی اُمت کے لوگ جو میرے بعد

اللبن فقال هی الفطرة انت
علیها و امتک ثم فرضت
علی الصلوات خمسون صلوات
کل یوم فرجعت فمررت علی
موسیٰ فقال بم امرت بخمسین
صلوات کل یوم قال ان امتک
لا تستطیع خمسین صلواة
کل یوم و انی واللہ قد جربت
الناس قبلک و عالجت
بنی اسرائیل اشد المعالجة
فارجع الی ربک فسلہ
التخفیف لامتک و فرجعت
فوضع عنی عشرا فرجعت
الی موسیٰ فقال مثلہ فرجعت
فوضع عنی عشرا فرجعت
الی موسیٰ فقال مثلہ فرجعت
فامرت الی موسیٰ فقال بعشر
صلوات کل یوم فرجعت
فقال مثلہ فرجعت فامرت
بخمس صلوات کل یوم فرجعت
الی موسیٰ فقال بم امرت قلت
امرت بخمس صلوات کل یوم
قال ان امتک لا تستطیع
خمس صلوات کل یوم و انی
قد جربت الناس قبلک

مبعوث ہوا ہے - میری امت سے
زیادہ جنت میں جائیں گے پھر
مجھ کو ساتویں آسمان پر لے گیا
اور دروازہ کھلوانا چاہا - پوچھا
گیا کون ہے - کہا جبریل - کہا
تیرے ساتھ کون ہے ؟ کہا محمد
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں - کہا
کیا طلب کیے گئے ہیں - کہا
ہاں - کہا مرحبا ! کیا خوب آنا
ہوا - پھر جب میں پہنچ گیا تو
دیکھا وہاں ابراہیم ہیں - جبریل
نے کہا یہ آپ کے دادا ابراہیم
ہیں - ان کو سلام کیجیے -
میں نے سلام کیا - سلام کا جواب
دیا اور کہا مرحبا اے فرزند
صالح اور نبی صالح - پھر سدرة
المنتہیٰ مجھ سے نزدیک ہوا میں
نے دیکھا کہ اس کے پھل حجر
مٹکوں کے برابر اور پتے ہاتھیوں
کے کان کے برابر ہیں - جبریل
نے کہا یہ سدرة المنتہیٰ ہے -
میں نے دیکھا کہ اس کی جڑ سے
چار نہریں نکلتی ہیں دو پوشیدہ
اور دو ظاہر - میں نے کہا اے
جبریل یہ کیا ہیں - کہا دو

و عالجت بنی اسرائیل اشد المعالجة فارجع الی ربک فسله التخفیف لامتک قال سالت ربی حتی استحییت ولکنی ارضی و اسلم قال فلما جاوزت نادی منادا مضیت فریضتی و خففت عن عبادی ۔

(صحیح بخاری مطبوعہ دھلی صفحات ۵۴۸ و ۵۴۹ و ۵۵۰)

پوشیدہ نہریں تو جنت میں جاتی اور دو ظاھر نیل اور فرات ھیں پھر بیت المعمور مجھ سے نزدیک ہوا ۔ پھر ایک طرف شراب سے دوسرا دودھ سے اور تیسرا شہد سے بھرا ہوا پیش کیا گیا میں نے دودھ کو پسند کیا جبریل نے کہا یہی آپ کی فطرت ہے جس پر آپ اور آپ کی اُمت پیدا ہوئی ہے ۔ پھر مجھ پر ہر روز پچاس نمازیں فرض ہوئیں ۔ پھر میں اُلٹا پھرا اور موسیٰ کے پاس آیا ۔ پوچھا کیا حکم ہوا ۔ میں نے کہا ہر روز پچاس نمازوں کا حکم ہوا ہے کہا آپ کی اُمت ہر روز پچاس نمازیں ادا نہیں کر سکے گی اور خدا کی قسم میں آپ سے پہلے لوگوں کو آزما چکا ہوں اور بنی اسرائیل کی اصلاح میں سخت تکلیف اُٹھا چکا ہوں ۔ خدا کے پاس پھر جائیے اور اُمت کے لیے تخفیف کی درخواست کیجیے ۔ میں پھر گیا اور خدا نے دس کم کر دیں اور میں پھر موسیٰ کے پاس آیا ۔ موسیٰ نے پھر وھی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ میں پھر گیا اور خدا نے دس نمازیں اور کم کر دیں ۔ پھر موسیٰ کے پاس آیا موسیٰ نے پھر بھی وھی کہا جو پہلے کہا تھا میں پھر گیا تو خدا نے دس نمازیں اور کم کر دیں پھر موسیٰ کے پاس آیا پھر بھی وھی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ میں پھر گیا تو ہر روز دس نمازوں کا حکم ہوا ۔ جب میں موسیٰ کے پاس آیا تو پھر وھی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ میں پھر گیا

اور اب کی دفعہ ہر روز پانچ نمازوں کا حکم ہوا ۔ لوٹ کر موسیٰ کے پاس آیا تو پوچھا کیا ہوا میں نے کہا ہر روز پانچ نمازوں کا حکم ہوا ہے ۔ کہا آپ کی اُمت ہر روز پانچ نمازیں ادا نہیں کر سکے گی ۔ میں آپ سے پہلے لوگوں کو آزما چکا ہوں اور بنی اسرائیل کی اصلاح میں میں تکلیف اُٹھا چکا ہوں ۔ آپ پھر جائیے اور اپنی اُمت کے لیے کمی کی درخواست کیجیے ۔ کہا میں نے اپنے رب سے سوال کیا یہاں تک کہ مجھے شرم آئی اب تو میں راضی ہوں اور اسی کو قبول کرتا ہوں ۔ کہا جب میں اُس مقام سے چلا تو ایک پکارنے والے نے پکارا میں نے اپنا فرض جاری کر دیا اور اپنے بندوں پر آسانی کی ۔

حدثنا محمد بن بشار حدثنا غندر حدثنا شعبة عن قتادہ و قال لی خلیفة حدثنا یزید بن زریع حدثنا سعید عن قتادہ عن ابی العالیة حدثنا ابن عم نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رایت لیلة اسری بی موسیٰ رجلا آدم طوالا جعدا کانہ من رجال شنؤة و رایت عیسیٰ رجلا مربوعا مربوع الخلق الی الحمرة و

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن بشار نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے غندر نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے شعبہ نے قتادہ سے اور کہا مجھ سے خلیفہ نے حدیث بیان کی ہم سے یزید بن زریع نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے سعید نے قتادہ سے اُس نے ابو العالیہ سے کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے تمھارے نبی کے چچا کے بیٹے نے یعنی ابن عباس نے پیغمبر خدا سے فرمایا میں نے دیکھا معراج کی شب موسیٰ کو لمبے قد کا اور گھونگریالے بالوں والا گویا کہ

البیاض سبط الراس و رایت مالکا خازن النار والدجال فی آیات اراھن اللہ ایاہ فلا تکن فی مریۃ من لقائہ قال انس و ابوبکرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تحرس الملائکۃ المدینۃ من الدجال ۔
(صحیح بخاری صفحہ ۴۵۹)

وہ قبیلہ شؤاۃ کے مردوں میں سے ہیں اور میں نے عیسٰی کو دیکھا میانہ قد میانہ بدن رنگت مائل بسرخی و سفیدی بال چھوٹے ہوئے اور میں نے دیکھا مالک محافظ دوزخ کو اور دجال کو اُن نشانیوں میں جو خدا نے دکھائیں ۔ پس نہ شک کر تو اس کے دیکھنے میں ۔ روایت کی انس نے اور ابوبکرہ نے پیغمبر خدا سے کہ فرشتے مدینہ کو دجال سے بچاتے اور اُس کی نگہبانی کرتے ہیں ۔

حدیث بیان کی ہم سے عبدان نے کہا اُس نے حدیث بیان

حد ثنا عبدان حد ثنا عبد اللہ حد ثنا یونس عن الزھری و حدثنا احمد بن صالح حدثنا عنبسۃ حد ثنا یونس عن ابن شھاب قال قال انس ابن مالک کان ابوذر یحدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فرج سقف بیتی و انا بمکۃ فنزل جبریل ففرج صدری ثم غسلہ بماء زمزم ثم جاء بطست من

کی ہم سے عبد اللہ نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے یونس نے زھری سے اور ہم سے حدیث بیان کی احمد بن صالح نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے عنبسہ نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے یونس نے ابن شہاب سے کہا اُس نے کہا انس بن مالک نے ابوذر حدیث بیان کرتے تھے کہ پیغمبر خدا نے فرمایا ۔ میرے گھر کی چھت شفق کی گئی اور میں اُس

ذهب ممتلی حکمة و
ایمانا فافرغها فی صدری
ثم اطبقه ثم اخذ بیدی
فعرج بی الی السماء فلما
جاء الی السماء الدنیا قال
جبریل لخازن السماء افتح
قال من هذا قال هذا جبریل
قال معک احد قال معی
محمد قال ارسل الیه قال نعم
ففتح فلما علونا السماء
الدنیا اذا رجل عن یمینه
اسودة و عن یساره اسودة فاذا
نظر قبل یمینه ضحک و
اذا نظر قبل شماله بکی
فقال مرحبا بالنبی الصالح
و الابن الصالح قلت من
هذا یا جبریل قال هذا آدم
و هذه الاسودة عن یمینه و
عن شماله نسم بنیه فاهل
الیمین منهم اهل الجنة
و الاسودة التی عن شمالة
اهل النار فاذا نظر قبل
یمینة ضحک و اذا نظر
قبل شماله بکی ثم عرج
بی جبریل حتی اتی السماء

وقت مکہ میں تھا - پھر جبریل
نازل ھوا اور میرا سینہ چیر کر
آب زم زم سے دھویا پھر حکمت
و ایمان سے بھرا ھوا سونے کا
لگن لایا اور اس کو میرے
سینہ میں اُلٹ دیا - پھر اُس کو
برابر کر دیا اور میرا ھاتھ پکڑ
کر آسمان پر لے چلا جب پہلے
آسمان پر پہنچا جبریل نے آسمان
کے محافظ سے کہا - کھول - کہا
کون - ھے کہا - جبریل - کہا
تیرے ساتھ کوئی ھے - کہا -
میرے ساتھ محمد صلی اللہ علیہ
وسلم ھیں - کہا بلائے گئے ھیں
کہا ھاں - پھر دروازہ کھل گیا
اور ھم آسمان پر جا پہنچے -
میں نے دیکھا ایک مرد ھے
جس کے دائیں بائیں بہت سی
صورتیں ھیں - دائیں طرف دیکھ
کر ھنستا ھے اور بائیں طرف
دیکھ کر روتا ھے - اُس نے کہا
مرحبا اے نبی صالح - اور فرزند
صالح میں نے کہا اے جبریل
یہ کون ھے کہا یہ آدم ھیں
اور یہ صورتیں جو ان کے دائیں

الثانية فقال لخازنها
افتح فقال له خازنها
مثل ما قال الاول ففتح
قال انس فذكر انه وجد
فى السموات ادريس و موسیٰ و
عیسیٰ و ابراهیم و لم یثبت
لی کیف منازلهم غیر
انه قد ذکر انه قد وجد
آدم فی السماء الدنیا و
ابراهیم فی السادسة و قال
انس فلما مر جبریل بادریس
قال مرحبا بالنبی الصالح
والاخ الصالح فقلت من
هذا قال هذا ادریس ثم
مررت بموسیٰ فقال مرحبا
بالنبی الصالح والاخ
الصالح قلت من هذا قال
هذا موسیٰ ثم مررت بعیسیٰ
فقال مرحبا بالنبی الصالح
والاخ الصالح فقلت من
هذا قال هذا عیسیٰ ثم
مررت بابراهیم فقال مرحبا
بالنبی الصالح و الابن
الصالح قلت من هذا قال
هذا ابراهیم - قال ابن

بائیں ہیں - اُن کی اولاد کی
روحیں ہیں - ان میں سے دائیں
طرف والے جنتی اور بائیں طرف
والے دوزخی ہیں - اس لیے دائیں
طرف دیکھ کر ہنستے اور بائیں
طرف دیکھ کر روتے ہیں - پھر
جبریل مجھ کو دوسرے آسمان
پر چڑھا لے گیا اور محافظ سے
کہا کھول - اس محافظ نے بھی
وہی کہا جو پہلے محافظ نے
کہا تھا - پھر کھل گیا انس
کہتے ہیں کہ ابوذر نے آسمانوں
پر ادریس ، موسیٰ ، عیسیٰ اور
ابراہیم کا ملنا تو بیان کیا مگر
اُن کے مقامات کی تعین نہیں کی.
سوائے اس کے کہ آسمان اول پر
آدم اور چھٹے آسمان پر ابراہیم
کے ملنے کا ذکر کیا - انس کہتے
ہیں جب جبریل کا گذر ادریس
کے پاس ہوا - ادریس نے کہا
مرحبا اے نبی صالح اور برادر
صالح - میں نے کہا یہ کون
ہیں کہا یہ ادریس ہیں پھر میں
موسیٰ کے پاس پہنچا موسیٰ نے
کہا مرحبا اے نبی صالح اور

شهاب و اخبرنی ابن حزم ان
ابن عباس و ابا حبة
الانصاری کانا یقولان قال
النبی صلی الله علیه وسلم
ثم عرج بی جبریل حتی
ظهرت لمستوی اسمع صریف
الاقلام قال ابن حزم و انس
بن مالک قال النبی
صلی الله علیه وسلم ففرض
الله علی خمسین صلواة
فرجعت بذلک حتی امر
بموسی فقال موسی ما
الذی فرض ربک علی امتک
قلت فرض علیهم خمسون
صلواة قال فراجع ربک
فان امتک لا تطیق ذلک
فرجعت فراجعت ربی
فوضع شطرها فرجعت
الی موسی فقال راجع ربک
فذکر مثله فوضع شطرها
فرجعت الی موسی فاخبرته
فقال ذلک ففعلت فوضع
شطرها فرجعت الی موسی

برادر صالح ۔ میں نے پوچھا یہ
کون ہیں ۔ کہا موسیٰ ہیں ۔
پھر میں عیسیٰ کے پاس پہنچا
عیسیٰ نے کہا مرحبا اے نبی
صالح اور برادر صالح ۔ میں نے
پوچھا یہ کون ہیں کہا یہ
عیسیٰ ہیں ۔ پھر میں ابراہیم
کے پاس پہنچا ۔ ابراہیم نے کہا
مرحبا اے فرزند صالح اور نبی
صالح ۔ میں نے پوچھا یہ کون
ہیں کہا یہ ابراہیم ہیں ۔ کہا
ابن شہاب نے اور خبر دی مجھ
کو ابن حزم نے کہ ابن عباس
اور ابو حبة الا نصاری دونوں
کہتے تھے کہ رسول خدا نے
فرمایا ۔ پھر مجھ کو جبریل ایسے
مقام پر چڑھا لے گیا جہاں سے
قلموں[1] کے چلنے کی آواز سنائی
دیتی تھی ۔ کہا ابن حزم اور
انس بن مالک نے فرمایا رسول
خدا نے کہ فرض کیں خدا نے
مجھ پر پچاس نمازیں ۔ پھر میں
لوٹ کر موسیٰ کے پاس آیا

۱۔ ای صوت الاقلام حال الکتابة کانت الملائکة تکتب الا قضیة ۔

فاخبرته فقال راجع ربک فان امتک لا تطیق ذلک فرجعت فراجعت ربی فقال هی خمس و هی خمسون لا یبدل القول لذی فرجعت الی موسیٰ فقال راجع ربک فقلت قد استحییت من ربی ثم انطلق حتی اتی بی السدرة المنتهیٰ فغشیها الوان لا ادری ما هی ثم أدخلت الجنة فاذا فیها جنابذ اللؤلؤ و اذا ترابها المسک ۔

(صحیح بخاری صفحات ۴۷۰ و ۴۷۱)

موسیٰ نے پوچھا کہ خدا نے آپ کی اُمت پر کیا فرض کیا ۔ میں نے کہا اُن پر پچاس نمازیں فرض ہوئی ہیں کہا خدا کے پاس پھر جائیے آپ کی اُمت اس کا تحمل نہیں کر سکے گی ۔ میں پھر خدا کے پاس گیا خدا نے اُن میں سے ایک حصہ کم کر دیا ۔ پھر میں موسیٰ کے پاس آیا ۔ کہا پھر جائیے او وہی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ پھ خدا نے ان میں سے ایک حص اور کم کر دیا ۔ میں پھر موسیٰ کے پاس آیا اور اُن کو خبر دی موسیٰ نے پھر کہا خدا کے پاس پھر جائیے ۔ میں نے ایسا ہی کہا ۔ ایک حصہ خدا نے اور کم کر دیا ۔ میں پھر موسیٰ کے پاس آیا اور اُن کو خبر دی ۔ کہا خدا کے پاس پھر جائیے آپ کی اُمت اس کی طاقت نہیں رکھتی ۔ میں پھ گیا اور پھر سوال کیا کہا پانچ اور یہی پچاس ہیں ۔ اب میرا قول نہیں بدلتا ۔ پھر میں موسیٰ کے پاس آیا کہا خدا کے پاس پھر جائیے ۔ میں نے کہا مجھ کو خدا سے شرم آتی ہے ۔ پھر جبریل مجھ کو سدرة المنتہیٰ پر لے گیا ۔ کچھ رنگ اُس پر چھائے ہوئے تھے اُن کی حقیقت سے میں خبردار نہیں ہوں ۔ پھر میں جنت میں داخل ہوا ۔ وہاں موتی کے قبے اور مُشک کی مٹی تھی ۔

حدیث کی ہم سے عبد العزیز بن عبداللہ نے ، کہا اُس نے

حدثنا عبد العزیز بن
عبدالله قال حدثنی سلیمان
عن شریک بن عبدالله انه
قال سمعت انس بن مالک
یقول لیلة اسری برسول‌الله
صلی الله علیه وسلم من
مسجد الکعبة انه جاءه
ثلثة نفر قبل ان یوحیٰ الیه
و هو نائم فی المسجد الحرام
فقال اولهم ایهم هو فقال
او سطهم هو خیرهم فقال
اخرهم خذ و اخیرهم فکانت
تلک اللیلة فلم یرهم حتیٰ
توه لیلة اخری فیما یری
قبله و تنام عینه ولا ینام
قلبه و کذلک الانبیاء تنام
اعینهم ولا تنام قلوبهم
فلم یکلموه حتیٰ احتملوه
فرضعوه عندبئر زمزم فتولاه
منهم جبریل فشق جبریل
مابین نحره الی لبته حتی
فرغ من صدره و جوفه فغسله
من ماء زمزم بیده حتی انقی
جوفه ثم اتی بطست من ذهب
فیه تور من ذهب محشو ایمانا

حدیث کی مجھ سے سلیمان نے ،
شریک بن عبداللہ سے کہا اُس نے
سنا میں نے انس بن مالک سے
کہ ذکر کرتے تھے وہ اُس رات
کا جب کہ رسول خدا کو مسجد
کعبہ سے معراج ہوئی ۔ کہ تین
شخص (فرشتے) وحی آنے سے
پہلے رسول خدا کے پاس آئے اور
وہ مسجد حرام میں سوتے تھے ۔
ان میں سے اول نے کہا ان
میں سے کون ، بیچ والے نے کہا
جو ان میں بہتر ہے ۔ ان میں سے
اخیر شخص نے کہا لو ان میں
سے بہتر کو، وہ رات تو گذر گئی
پھر کسی نے اُن کو نہیں دیکھا ۔
یہاں تک کہ ایک دوسری رات
کو آئے ایسی حالت میں جب کہ
رسول خدا کا دل دیکھتا تھا
اور آنکھیں سوتی اور دل جاگتا
تھا اور اسی طرح پیغمبروں کی
آنکھیں سوتی اور اُن کے دل نہیں
سوتے ہیں ۔ پھر اُنھوں نے
رسول خدا سے بات نہیں کی اور
اُن کو اُٹھا کر چاہ زمزم کے پاس
لے گئے ۔ پھر ان میں سے جبریل

و حكمة فحشابه صدره و
لغاديده يعني عروق حلقه
ثما طبقه ثم عرج به الى
السماء الدنيا فضرب بابا
من ابوابها فناداه اهل السماء
من هذا فقال جبريل قالوا
و من معك قال معي محمد قال
و قد بعث قال نعم قالو
افمرحبابه و اهلا يستبشر به
اهل السماء لا يعلم اهل السماء
بما يريد الله به في الارض
حتى يعلمهم فوجد في السماء
الدنيا آدم فقال له جبريل
هذا ابوك فسلم عليه فسلم
عليه و رد عليه آدم و قال
مرحبا و اهلا يا نبي فنعم
الا بن انت فاذا هو في السماء
الدنيا بنهرين يطردان فقال
ما هذان النهران يا جبريل
قال هذا النيل والفرات
عنصرهما ثم مضى به
في السماء فاذا هو بنهر آخر عليه
قصر من لؤلؤ وزبرجد فضرب
يده فاذا هو مسك اذ فرقال
ما هذا يا جبريل قال هو هذا

نے کام کا ذمہ لیا ۔ پھر جبریل
نے اُن کے سینہ کو ایک سرے
سے دوسرے سرے تک چیر ڈالا ۔
یہاں تک کہ سینہ اور جوف کو
بالکل خالی کر دیا ۔ پھر آب زمزم
سے اُس کو دھویا ۔ یہاں تک کہ
جوف کو صاف کر ڈالا ۔ پھر
سونے کا لگن لایا گیا جس میں
سونے کا لوٹا ایمان اور حکمت سے
بھرا ہوا تھا ۔ جبریل نے اُس سے
آن حضرت کے سینہ اور حلق کی
رگوں کو پُر کر دیا پھر برابر
کر دیا ۔ پھر اُن کو آسمانی دنیا پر
لے گیا اور اُس کا ایک دروازہ
کھٹکھٹایا آسمان والوں نے پکارا
کہ کون ہے ۔ کہا جبریل ۔ کہا
اور تیرے ساتھ کون ہے ۔ کہا
میرے ساتھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ہیں ۔ پوچھا بلائے گئے ہیں ۔
کہا ہاں ۔ کہا مرحبا آئیے
اہل آسمان اسی بشارت کو طلب
کر رہے ہیں ۔ کوئی آسمان کا
فرشتہ نہیں جانتا کہ ان سے خدا
زمین پر کیا چاھتا ہے جب تک
کہ اُن کو معلوم نہ ہو ۔ پھر

الکوثر الذی قد خبالک
ربک ثم عرج به الی السماء الثانیة
فقالت الملائکة له مثل
ما قلت له الاولی من هذا
قال جبریل قالوا ومن معک
قال محمد قال و قد بعث الیه
قال نعم قالو امر حبابه و
اهلا ثم عرج به الی السماء الثالثة
و قالواله مثل ما قالت
اولالی و الثانیة ثم عرج به
الی السماء الرابعة فقالوا له
مثل ذلک ثم عرج به الی
السماء الخامسة فقالوا له مثل
ذلک ثم عرج به الی السماء
السادسة فقالواله مثل ذلک
ثم عرج به الی السماء السابعة
فقالوا له مثل ذلک کل سماء
فیها انبیاء قد سماهم فاوعیت
منهم ادریس فی الثانیة و هارون
فی الرابعة و اخر فی الخامسة
لم احفظ اسمه و ابراهیم
فی السادسة و موسیٰ فی السابعة
بتفصیل کلام اللہ فقال
موسیٰ رب لم اظن ان یرفع
علی احد ثم علابه فوق ذلک

آسمان اول پر آدم کو دیکھا جبریل
نے کہا یہ آپ کے باپ ہیں ۔
ان کو سلام کیجیے ۔ رسول خدا
نے آدم کو سلام کیا اور آدم نے
جواب دیا اور کہا مرحبا اے
بہترین فرزند ۔ پھر یکایک آسمان
اول پر دو نہریں بہتی دیکھیں کہا
اے جبریل یہ کیسی نہریں
ہیں ۔ کہا یہ نیل و فرات کی
اصل ہیں پھر اُن کو آسمان پر
لے گیا ۔ ایک اور نہر دیکھی
جس پر موتی اور زبرجد کے محل
بنے تھے ۔ پھر اُس میں ہاتھ ڈالا
تو اس کی مٹی بالکل مشک خالص
کی مانند تھی ۔ کہا اے جبریل
یہ کیا ہے اُس نے کہا یہ کوثر
ہے جو خدا نے آپ کے لیے تیار
رکھی ہے ۔ پھر دوسرے آسمان پر
لے گیا یہاں بھی فرشتوں نے وہی
کہا جو پہلوں نے کہا تھا ۔ کہ
کون ہے ۔ کہا جبریل ۔ کہا
تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد صلی اللہ
علیه وسلم ہیں ۔ کہا طلب کیے
گئے ہیں ۔ کہا ہاں ۔ کہا مرحبا
پھر تیسرے آسمان پر لے گیا وہاں

بما لا يعلمه الا الله حتى جاء
سدرة المنتهىٰ ودنا الجبار
رب العزة فتدلى حتى كان قاب
قوسين او ادنى فاوحى الله اليه
فيما يوحى الله خمسين صلواة
على امتك كل يوم و ليلة
ثم هبط حتى بلغ موسىٰ فاحتبسه
موسىٰ فقال يا محمد ماذا عهد
اليك ربك قال عهد الى
خمسين صلوة كل يوم و ليلة
قال ان امتك لا تستطيع
ذلك فارجع فليخفف عنك
ربك و عنهم فالتفت النبى
صلى الله عليه وسلم الى جبريل
كانه يستشيره فى ذلك فاشار اليه
جبريل نعم ان شئت فعلا به
الى الجبار فقال و هو مكانه
يا رب خفف عنا فان آمتى لا
تستطيع هذا فوضع عنه
عشر صلوة ثم رجع الى موسىٰ
فاحتبسه فلم يزل يردده موسىٰ
الى ربه حتى صارت على خمس
صلواة ثم احتبسه موسىٰ
عند الخمس فقال يا محمد و الله
لقد راودت بنى اسرائيل قومى

بھی فرشتوں نے وہی کہا جو
پہلے اور دوسرے آسمان پر کہا
تھا - پھر چوتھے آسمان پر لے گیا -
پھر وہی آنھوں نے کہا جو پہلے
کہ چکے تھے - پھر پانچویں آسمان
پر لے گیا اور یہاں بھی مثل اول
کے فرشتوں نے کلام کیا - پھر
چھٹے آسمان پر لے گیا اور فرشتوں
نے مثل اول کے کلام کیا -
پھر ساتویں آسمان پر لے گیا وہاں
کے فرشتوں نے بھی وہی کہا
جو پہلوں نے کہا تھا - ہر ایک
آسمان میں پیغمبروں کے جدا جدا
نام بتائے - جن میں سے میں نے
یاد رکھا ادریس دوسرے آسمان
میں - ہارون چوتھے میں اور
کوئی دوسرے نبی - پانچویں میں
جن کا نام یاد نہیں رہا - ابراہیم
چھٹے میں اور موسیٰ ساتویں میں
اس لیے کہ آن کو خدا کے ساتھ
کلام کرنے کی فضیلت ہے -
پھر موسیٰ نے کہا اے خدا
میرے گمان میں بھی نہیں تھا
کہ کسی کو مجھ پر فضیلت دی
جائے گی - پھر خدا آن کو اس سے

علی ادنی من هذا فضعفوا
و ترکوه فامتک اضعف
احسادا و قلوبا و ابدانا و
ابصار او اسماعا فارجع فلیخفف
عنک ربک کل ذلک یلتفت
النبی صلی الله علیه وسلم
الی جبریل لیشیر علیه وکان
لا یکره ذلک جبریل فرفعه
عندالخامسة فقال یا رب
ان امتی ضعفاء اجسادهم وقلوبهم
و اسماعهم و ابصارهم و ابدانهم
فخفف عنا فقال الجبار
یا محمد قال لبیک و سعدیک
قال انه لا یبدل القول لدی
کما فرضت علیک فی ام الکتاب
فکل حسنة بعشر امثالها
فهی خمسون فی ام الکتاب
وهی خمس علیک فرجع الی
موسیٰ فقال کیف فعلت
قال خفف عنا اعطانا بکل
حسنة عشرا مثالها قال موسیٰ
قد و الله راودت بنی اسرائیل
علی ادنی من ذلک فترکوه
فارجع الی ربک فلیخفف
عنک ایضا قال رسول الله

بھی اوپر لے گیا جس کا علم
سوائے خدا کے کسی کو نہیں
ہے یہاں تک کہ سدرۃ المنتہیٰ پر
پہنچے - پھر خدا نزدیک ہوا پھر
اور بھی نزدیک ہوا - یہاں تک
کہ دو کمانوں کا یا اس سے بھی
کم فاصلہ رہ گیا - پھر خدا نے
اُن کو وحی بھیجی کہ تیری
اُمت پر پچاس نمازیں ہر روز و
شب میں فرض ہوئیں - پھر اُترے
یہاں تک کہ موسیٰ کے پاس
پہنچے - پھر موسیٰ نے اُن کو
روک لیا - اور کہا اے محمد صلی اللہ
علیہ وسلم خدا نے آپ کو کیا
حکم دیا - کہا مجھ کو ہر رات
دن میں پچاس نمازوں کا حکم ہوا
ہے - موسیٰ نے کہا آپ کی
اُمت اس کی طاقت نہیں رکھتی
پھر جائیے تا کہ خدا اس میں
تخفیف کرے - رسول خدا نے
جبریل کی طرف دیکھا گویا کہ
اس بارہ میں اس سے صلاح
پوچھتے ہیں - جبریل نے کہا
ہاں اگر آپ چاہیں - پھر خدا کے
پاس گئے اور کہا جب کہ وہ

صلی اللہ علیہ وسلم یا موسیٰ قد واللہ استحییت من ربی مما اختلف الیہ قال فاھبط بسم اللہ فاستیقظ و ھو فی المسجد الحرام ۔

(صحیح بخاری صفحات ۱۱۲۰ و ۱۱۲۱)

اپنے پہلے مقام پر تھے ۔ اے خدا! کمی کر کیوں کہ میری اُمت اس کی طاقت نہیں رکھتی ۔ خدا نے دس نمازیں کم کر دیں ۔ پھر موسیٰ کے پاس آئے اور موسیٰ نے اُن کو روک لیا موسیٰ بار بار اُن کو خدا کی طرف بھیجتے تھے ۔
یہاں تک کہ پانچ نمازیں فرض رہ گئیں ۔ موسیٰ نے پھر روکا اور کہا اے محمد قسم خدا کی میں نے اپنی قوم بنی اسرائیل سے اس سے بھی کم محنت چاہی تھی ۔ اُنھوں نے کمزوری دکھائی اور اُس کو چھوڑ دیا ۔ آپ کی اُمت کا جسم ، قلب ، بصارت اور سماعت اور بھی زیادہ ضعیف ھے ۔ پھر جائیے تا کہ خدا اِس کو بھی معاف کر دے ۔ رسول خدا نے جبریل کی طرف دیکھا تا کہ اس میں مشورہ دے ۔ جبریل اس کو برا نہیں جانتا تھا پھر پانچویں دفعہ رسول خدا کو لے گیا ۔ پھر رسول خدا نے کہا اے رب میری امت کے جسم ، قلب ، بصارت ، سماعت اور بدن ضعیف ھیں ۔ پس ھمارے حق میں کمی کر ۔ خدا نے کہا اے محمد ۔ کہا لبیک (حاضر ھوں) کہا میرا قولُ نہیں بدلتا جس طرح اُم الکتاب میں تجھ پر فرض کر چکا ھوں ۔ اور ھر نیکی کا بدلہ دس نیکیوں کے برابر ھوگا ۔ اس لیے اب یہ نمازیں اُم الکتاب میں پچاس کے برابر اور تیرے نزدیک وھی پانچ ھیں ۔ پھر موسیٰ کے پاس آئے کہا آپ نے کیا کیا ۔ کہا خدا نے تخفیف کی اس طرح پر کہ ھر نیکی کے بدلے ھم کو دس نیکیوں کا ثواب عنایت کیا ۔ موسیٰ نے کہا واللہ میں نے تو بنی اسرائیل سے اس سے بھی کم محنت چاھی تھی ۔ اُنھوں نے اس کو بھی چھوڑ دیا ۔ خدا کے پاس پھر جائیے ۔ تا کہ خدا ان کو بھی معاف کر دے ۔ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے موسٰی قسم ہے خدا کی مجھ کو اپنے رب سے شرم آتی ہے کہ بار بار اس کے پاس جاؤں ۔ کہا تو بسم اللہ اترئیے ۔ پھر جاگے اور اس وقت مسجد حرام میں تھے ۔

حدیث بیان کی ہم سے ابراھیم بن موسٰی نے کہا اس نے

حدثنا ابراھیم بن موسٰی حدثنا ھشام بن یوسف حدثنا معمر عن الزھری عن سعید بن المسیب عن ابی ھریرہ قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بی رایت موسٰی و اذا ھو رجل ضرب رجل کانہ من رجال شنوۃ و رایت عیسٰی فاذا ھو رجل ربعۃ احمر کانما خرج من دیماس وانا اشبہ ولد ابراھیم صلی اللہ علیہ وسلم بہ ثم اتیت باناءین فی احد ھما لبن فی الاخر خمر فقال اشرب ایھما شئت فاخذت اللبن فشربتہ فقیل اخذت الفطرۃ اما انک لواخذت الخمر غوت امتک ۔

(صحیح بخاری صفحہ ۴۸۱)

حدیث بیان کی ہم سے ھشام بن یوسف نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے معمر نے زھری سے اس نے سعید بن مسیب سے اس نے ابو ھریرہ سے کہا انھوں نے فرمایا رسول خدا نے معراج کی رات میں نے موسٰی علیہ السلام کو دیکھا اور وہ بدن کے دبلے تھے اور بال چھوٹے ہوئے گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ کے ایک آدمی ہیں اور میں نے عیسٰی علیہ السلام کو دیکھا اور وہ میانہ قد سرخ رنگ تھے گویا ابھی حمام سے نہا دھو کر نکلے ہیں اور میں ابراھیم علیہ السلام کا فرزند ہم شکل ہوں پھر دو برتن پیش کیے گئے ۔ ایک میں دودھ اور ایک میں شراب تھی ۔ پھر کہا پی جس کو چاہے ۔ میں نے دودھ لے کر پی لیا مجھ سے کہا گیا کہ

تو نے فطرت کو پسند کیا ۔ اگر تو شراب کو پسند کرتا تو تیری

اُمت گمراہ ہو جاتی ۔

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن بشار نے کہا اُس نے حدیث

حدثنا محمد بن بشار
حدثنا غندر سمعته عن
قتادہ قال سمعت ابا العالیه
حدثنا ابن عم نبیکم
یعنی ابن عباس عن النبی
صلعم قال لا ینبغی لعبد
ان یقول انا خیر من یونس
بن متّی و نسبه الی ابیه
و ذکر النبی صلی الله علیه
وسلم لیلة اسری به فقال
موسیٰ آدم طوال کانه من
رجال شنؤة و قال عیسیٰ
جعد مربوع و ذکر مالکا
خازن النار و ذکر الدجال۔
(صحیح بخاری صفحه ۴۸۱)

بیان کی ہم سے غندر نے کہا
اُس نے سنا میں نے قتادہ سے کہا
اُس نے سنا میں نے ابو العالیه سے
یه کہا اُس نے حدیث بیان کی
ہم سے تمہارے پیغمبر کے چچا
کے بیٹا یعنی ابن عباس نے
رسول خدا صلی الله علیه وسلم
سے فرمایا کسی بندہ خدا کو
نہیں کہنا چاہیے که میں یونس
بن متی سے بہتر ہوں اور یونس
کو اُن کے باپ کی طرف منسوب
کیا اور رسول خدا نے معراج کی
رات کا ذکر کیا اور کہا موسیٰ
لمبے قد کے تھے گویا که وہ قبیله
شنؤة میں سے تھے اور عیسیٰ
گھونگریالے بالوں والے اور میانه قد تھے اور دوزخ کے محافظ مالک
اور دجال کا بھی ذکر کیا ۔

حدیث بیان کی ہم سے ہدبه بن خالد نے اُس نے حدیث بیان

حدثنا هدبه بن خالد
حدثنا همام بن یحییٰ عن
قتادہ عن انس بن مالک
عن مالک بن صعصعه
ان نبی الله صلی الله علیه

کی ہم سے ہمام بن یحییٰ نے قتادہ
سے اُس نے انس بن مالک سے
اُس نے مالک بن صعصعه سے
که رسول الله صلی الله علیه وسلم
نے اُن سے شب معراج کا ذکر

وسلم حدثهم عن ليلة اسری به ثم صعد حتی اتی السماء الثانیه فاستفتح قیل من هذا قال جبریل قیل و من معک قال محمد قیل وقد ارسل الیه قال نعم فلما خلصت فاذا یحییٰ و عیسیٰ و هما ابن خالة قال هذا یحییٰ و عیسیٰ فسلم علیهما فسلمت فردا ثم قالا مرحبا بالاخ الصالح والنبی الصالح -	کیا پھر چڑھا یہاں تک کہ دوسرے آسمان پر پہنچا اور دروازہ کھلوانا چاہا پوچھا کون ہے کہا جبریل کہا تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پوچھا کیا طلب کیے گئے ہیں کہا ہاں جب میں پہنچ گیا تو میں نے یحییٰ اور عیسیٰ کو دیکھا اور وہ دونوں خالہ زاد بھائی ہیں - جبریل نے کہا یہ یحییٰ اور عیسیٰ ہیں ان کو سلام کیجیے - میں نے سلام کیا دونوں نے جواب دیا اور کہا مرحبا اے برادر صالح اور نبی صالح -
(صحیح بخاری صفحات ۴۸۷ و ۴۸۸)	

حدیث بیان کی ہم سے ابراهیم بن موسیٰ نے کہا اس نے حدیث

حدثنا ابراهیم ابن موسیٰ حدثنا هشام عن معمر و حدثنی محمود حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن الزهری اخبرنی سعید بن المسیب عن عن أبی هریرة قال قال النبی صلی الله علیه وسلم لیلة اسری بی لقیت موسیٰ قال	بیان کی ہم سے هشام نے معمر سے اور حدیث بیان کی مجھ سے محمود نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے عبد الرزاق نے کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے معمر نے زهری سے کہا اس نے خبر دی مجھ کو سعید بن مسیب نے ابو هریرہ سے کہا انھوں نے فرمایا رسول خدا نے کہ

فنعتہ فاذا رجل حسبہ" قال مضطرب رجل الراس کانہ من رجال شنوءۃ قال ولقیت عیسٰی فنعتہ النبی صلی اللہ علیہ فقال ربعۃ" احمر کانما خرج من دیماس یعنی الحمام و رایت ابراھیم و انا اشبہ ولدہ بہ قال و اتیت باناثین احد ھما لبن والاخر فیہ خمر فقیل لی خذ ایھما شئت فاخذت اللبن فشربتہ فقیل لی ھدیت الفطرۃ او اصبت الفطرۃ اما انک لواخذت الخمر غوت امتک (صحیح بخاری صفحہ ۴٨۹)

معراج کی رات میں موسٰی سے ملا کہا پھر آنحضرت نے موسٰی کی صفت بیان کی ۔ کہ میں نے دیکھا وہ ایک مرد ھیں میں خیال کرتا ھوں کہ فرمایا بدن کے دبلے سر کے بال چھوٹے ھوئے گویا کہ وہ قبیلہ شنوۃ میں سے ھیں ۔ کہا اور میں عیسٰی علیہ السلام سے ملا پھر رسول خدا نے عیسٰی علیہ‌السلام کی صفت بیان کی اور فرمایا کہ وہ میانہ قد سرخ رنگ ھیں گویا ابھی حمام سے نکلے ھیں اور میں نے ابراھیم علیہ السلام کو دیکھا اور میں اُن کا ھم شکل فرزند ھوں کہا دو پیالے لائے گئے ایک میں دودھ تھا ایک میں شراب مجھ کو کہا گیا جس کو چاھو پی لو ۔ میں نے دودھ لے کر پی لیا پھر مجھ سے کہا گیا کہ آپ فطرت پر ھدایت کیے گئے یا فطرت کو حاصل کر لیا اگر شراب پی لیتے تو آپ کی اُمت گمراہ ھو جاتی ۔

حدثنا محمد بن کثیر حدثنا اسرائیل حد ثنا عثمان بن المغیرۃ عن مجاھد عن ابن عمر قال قال

حدیث بیان کی ھم سے محمد بن کثیر نے کہا اُس ۔ حدیث بیان کی ھم سے اسرائیل نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ھم سے عثمان بن مغیرہ نے مجاھد سے اُس نے عمر سے کہا اُس

النبی صلی الله علیه وسلم رایت عیسیٰ و موسیٰ و ابراهیم فاما عیسیٰ فاحمر جعد عریض الصدر و اما موسیٰ فادم جسیم سبط کانه من رجال الزط۔
(صحیح بخاری صفحه ۴۸۹)

نے فرمایا رسول خدا نے دیکھا میں نے عیسیٰ۔ موسیٰ اور ابراهیم کو۔ عیسیٰ علیه السلام تو سرخ رنگ گھونگریالے بالوں والے اور چوڑے سینه والے تھے اور موسیٰ علیه السلام بدن کے فربه اور سر کے بال چھوٹے ہوئے تھے۔ گویا که وه قوم زط میں سے ہیں۔

حدیث بیان کی هم سے عبدان نے کہا اس نے حدیث بیان

حدثنا عبدان قال حدثنا عبد الله قال اخبرنا یونس و حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا عنبسة قال حدثنا یونس عن ابن شهاب قال ابن المسیب قال ابوهریره اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم لیلة اسری به بایلیاء بقدحین من خمر و لبن فنظر الیهما فاخذ اللبن قال جبریل الحمد لله الذی هداک للفطرة لو اخذت الخمر غوت امتک۔
(صحیح بخاری صفحه ۶۸۴)

کی هم سے عبد الله نے کہا اُس نے خبر دی هم کو یونس نے اور حدیث بیان کی هم سے احمد بن صالح نے کہا اُس نے حدیث بیان کی هم سے عنبسه نے کہا اس نے حدیث بیان کی هم سے یونس نے ابن شهاب سے کہا ابن مسیب نے کہا ابوهریره نے که جس رات رسول الله بیت المقدس گئے۔ دو پیاله دوده اور شراب کے پیش کیے گئے رسول الله نے اُن کی طرف دیکھا اور دوده کو لیا جبریل نے کہا خدا کی تعریف هے جس نے آپ کو فطرة پر هدایت کی۔ اگر شراب لیتے تو آپ کی اُمت گمراه هو جاتی۔

حدیث بیان کی هم سے احمد بن صالح نے کہا اُس نے حدیث بیان کی هم سے ابن وهب نے کہا اُس نے خبر دی مجھ کو یونس نے ابن شهاب سے کہا ابو سلمه نے سنا میں نے جابر بن عبد الله سے کہا اس نے سنا میں نے رسول الله سے که فرماتے تھے جب مجھ کو قریش نے جھٹلایا ۔ میں حجر میں کھڑا هوا اور خدا نے بیت المقدس کو میری نظر کے سامنے کر دیا ۔ میں اُس کی نشانیاں اُن کو بتاتا تھا اور اُس کی طرف دیکھتا تھا ۔

حدثنا احمد بن صالح قال حدثنا ابن وهب قال اخبرنی یونس عن ابن شهاب قال ابو سلمة سمعت جابر بن عبد الله قال سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی الله لی بیت المقدس فطفقت اخبرهم عن آیاته و انا انظر الیه ۔ (صحیح بخاری مطبوعه دهلی ۱۲٦۴ هجری صفحه ٦٨۴)

حدیث بیان کی هم سے یحییٰ بن کبیر نے کہا اُس نے حدیث بیان کی هم سے لیث نے عقیل سے اُس نے ابن شهاب سے کہا اُس نے حدیث بیان کی مجھ سے ابوسلمه بن عبد الرحمان نے کہا اس نے سنا میں نے جابر بن عبد الله سے سنا اُس نے رسول الله صلی الله علیه وسلم سے که فرماتے تھے جب مجھ کو قریش نے جھٹلایا میں حجر میں کھڑا هوا ۔ خدا نے بیت المقدس کو میری

حدثنا یحیی بن بکیر قال حدثنا اللیث عن عقیل عن ابن شهاب حدثنی ابو سلمة بن عبد الرحمان سمعت جابر بن عبدالله انه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی الله لی بیت المقدس فطفقت

اخبرهم عن آیاته و انا انظر الیه ۔ (صحیح بخاری صفحه ۵۴۸)	نظروں میں جلوہ گر کر دیا ۔ میں اُس کی نشانیاں اُن کو بتاتا تھا اور اُس کو دیکھتا جاتا تھا ۔

کہا عبدان نے خبر دی ہم کو عبداللہ نے کہا اُس نے

و قال عبدان اخبر عبد الله قال اخبرنا یونس عن الزهری قال انس بن مالک کان ابوذر یحدث ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فرج سقفی و انا بمکة فنزل جبریل ففرج صدری ثم غسله بماء زم زم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئی حکمة و ایمانا فرغها فی صدری ثم اطبقه ثم اخذ بیدی فعرج بی الی السماء الدنیا فقال جبریل لخازن السماء الدنیا افتح قال من هذا قال جبریل ۔ (صحیح بخاری صفحه ۲۲۱) ۔	خبر دی ہم کو یونس نے زہری سے کہا انس بن مالک نے کہ ابوذر حدیث بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم نے فرمایا کہ میرے گھر کی چھت شق ہوئی اور میں اُس وقت مکه میں تھا ۔ پھر جبریل نازل ہوا اور اُس نے میرے سینه کو چاک کیا پھر آب زمزم سے اس کو دھویا پھر سونے لگن حکمت و ایمان سے بھرا ہوا لایا اور اُس کو میرے سینه میں ڈال کر سینه کو برابر کر دیا ۔ پھر میرا ہاتھ پکڑا اور آسمان اول پر چڑھا لے گیا ۔ جبریل نے آسمان کے محافظ سے کہا کھول کہا کون ہے کہا جبریل ۔

حدیث بیان کی ہم سے اسماعیل نے کہا اُس نے حدیث بیان

حدثنا اسمعیل حدثنی	کی مجھ سے میرے بھائی نے

اخی عن سلیمان عن شریک
بن عبداللہ بن ابی نمر قال
سمعت انس بن مالک یحدثنا
عن لیلۃ اسری بالنبی صلی اللہ
علیہ وسلم من مسجد الکعبۃ
جاءہ ثلاثۃ نفر قبل ان یوحی
الیہ وھو نائم فی المسجد الحرام
فقال اولھم ایھم ھو فقال
اوسطھم ھو خیرھم فکانت
تلک فلم یرھم حتی جاؤا
و قال آخرھم خذوا خیرھم لیلۃ
آخری فیما یری قلبہ والنبی
صلی اللہ علیہ وسلم نائمۃ
عیناہ ولا ینام قلبہ و
کذلک الانبیاء تنام اعینھم
ولا تنام قلوبھم فتولاہ
جبریل ثم عرج بہ الی السماء -
(صحیح بخاری صفحہ ٥٠٣)

سلیمان سے اس نے شریک بن
عبد اللہ بن ابو نمر سے کہا اس
نے سنا میں نے انس بن مالک
بیان کرتے تھے ہم سے اس
رات کا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو مسجد کعبہ سے
معراج ہوئی - کہ وحی آنے سے
پہلے تین شخص آں حضرت کے
پاس آئے اور وہ مسجد حرام
میں سوتے تھے - ان میں سے
پہلے نے کہا کہ وہ ان میں سے
کون ہے - درمیانی شخص نے
کہا کہ وہ ان سب میں سے
بہتر ہے - اخیر شخص نے کہا
کہ ان میں سے بہتر کو لے چلو
پھر وہ رات تو گذر گئی اور آن
کو کسی نے نہیں دیکھا یہاں
تک کہ وہ ایک اور شب کو
آں حضرت کے پاس ایسی حالت میں آئے کہ آپ کا دل دیکھتا تھا
اور حضرت کی آنکھیں سوتی اور دل جاگتا تھا - اسی طرح پیغمبروں
کی آنکھیں سوتی اور دل جاگتا ہے - پھر جبریل نے آن کا کام
اپنے ذمہ لیا - پھر آن کو آسمان پر چڑھا لے گیا -

(۲) احادیثِ مسلم

حدثنا شیبان بن فروخ

حدیث بیان کی ہم سے شیبان بن فروخ نے کہا اس نے حدیث
بیان کی ہم کے حماد بن سلمہ نے

قال حدثنا حماد بن سلمة
قال حدثنا ثابت البنانی
عن انس بن مالک ان
رسول الله صلی الله علیه وسلم
قال اتیت بالبراق و هو دابة
ابیض طویل فوق الحمار و
دون البغل یضع حافرة
عند منتهیٰ طرفه قال
فرکبته حتی اتیت
بیت المقدس قال فربطته
بالحلقة اللتی یربطه بها
الا نبیاء قال ثم دخلت المسجد
فصلیت فیه رکعتین ثم
خرجت فجاء نی جبریل
باناء من خمر و اناء من
لبن فاخترت اللبن فقال
جبریل علیه السلام اخترت
الفطرة ثم عرج بنا الی السماء
فاستفتح جبریل فقیل من
انت قال جبریل قیل و من
معک قال محمد قیل و قد
بعث الیه قال قد بعث الیه
ففتح لنا فاذا انا بادم
صلی الله علیه وسلم فرحب
بی و دعا بی بخیر ثم عرج بنا

کہا اُس نے حدیث بیان کی
ہم سے ثابت بنانی نے انس بن
مالک سے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ براق
لایا گیا اور ایک سفید رنگ کا
جانور تھا گدھے سے بڑا خچر سے
چھوٹا اپنی نظر کی انتہا پر قدم
رکھتا تھا - میں اُس پر سوار
ہو کر بیت المقدس پہنچا اور
براق کو حلقہ سے باندھ دیا
جس سے اور نبی باندھتے تھے -
پھر مسجد میں داخل ہوا اور
دو رکعت نماز پڑھی پھر مسجد
سے نکلا - جبریل ایک پیالہ
شراب کا اور ایک دودھ کا لایا -
میں نے دودھ کو پسند کیا -
جبریل علیہ السلام نے کہا کہ
آپ نے فطرت کو پسند کیا -
پھر مجھ کو آسمان پر لے گیا جبریل
نے آسمان کا دروازہ کھلوانا چاہا
کہا گیا کون ہے - کہا جبریل -
پوچھا تیرے ساتھ کون ہے - کہا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں -
پوچھا کیا طلب کیے گئے ہیں -
کہا ھاں طلب کیے گئے ہیں -

الی السماء الثانیة فاستفتح
جبریل علیه السلام فقیل
مَن انت قال جبریل قیل و
من معک قال محمد قیل و قد
بعث الیه قال قد بعث الیه
ففتح لنا فاذا انا با بنی الخالة
عیسیٰ بن مریم و یحییٰ بن
ذکریا صلی الله علیهما وسلم
فرحبا بی و دعو الی بخیر ثم
عرج بنا الی السماء الثالثة
فاستفتح جبریل فقیل من
انت قال جبریل قیل و من
معک قال محمد قیل و قد بعث
الیه قال قد بعث الیه
ففتح لنا فاذا انا بیوسف
صلی الله علیه وسلم و اذا هو
قد اعطی شطر الحسن قال
فرحبٔ بی و دعا لی بخیر ثم
عرج بنا الی السماء الرابعة
فاستفتح جبریل علیه السلام
قیل من هذا قال جبریل
قیل و من معک قال محمد
قیل و قد بعث الیه قال
قد بعث الیه ففتح لنا
فاذا انا بادریس صلی الله

پھر ہمارے لیے دروازہ کھل گیا۔
ناگاہ مجھ کو آدم نظر پڑے۔
آدم نے مجھ کو مرحبا کہہ کر
میرے لیے نیک دعا کی پھر
جبریل ہم کو دوسرے آسمان پر
لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا
پوچھا گیا کون ہے۔ کہا جبریل۔
پوچھا تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ پوچھا
کیا طلب کیے گئے ہیں۔ کہا
ہاں طلب کیے گئے ہیں۔ پھر
دروازہ کھل گیا ناگاہ مجھ کو
خالہ زاد بھائی عیسیٰ بن مریم
اور یحییٰ بن ذکریا نظر آئے
دونوں نے مرحبا کہہ کر میرے
لیے نیک دعا کی پھر جبریل
ہم کو تیسرے آسمان پر لے گیا
اور دروازہ کھلوانا چاہا پوچھا
کون ہے۔ کہا جبریل۔ پوچھا
تیرے ساتھ کون ہے۔ کہا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ پوچھا
کیا طلب کیے گئے ہیں کہا ہاں
طلب کیے گئے ہیں۔ پھر
دروازہ کھل گیا اور میں نے
یوسف علیہ السلام کو دیکھا اور

علیه وسلم فرحب بی و
دعا لی بخیر قال الله عزوجل
و رفعناه مکانا علیا ثم عرج
بنا الی السماء الخامسة فاستفتح
جبریل فقیل من هذا قال
جبریل قیل و من معک
قال محمد قیل و قد بعث الیه
قال قد بعث الیه ففتح لنا
فاذا انا بهارون صلی الله علیه وسلم
فرحب بی و دعا لی الخیر ثم
عرج بنا الی السماء السادسة
فاستفتح جبریل قیل من
هذا قال جبریل قیل و من
معک قال محمد قیل و قد
بعث الیه قال قد بعث الیه
ففتح لنا فاذا انا بموسیٰ
صلی الله علیه وسلم فرحب
بی و دعا لی بخیر ثم عرج بنا
الی السماء السابعة فاستفتح
جبریل قیل من هذا قال
جبریل قیل و منْ معک
قال محمد قیل و قد بعث الیه
قال قد بعث الیه ففتح
لنا فاذا انا بابراهیم صلی الله
علیه وسلم مسند ظهره الی

اُن کو حسن کا ایک حصه عطا
ہوا تھا - یوسف علیه السلام نے
مرحبا کہه کر میرے لیے نیک
دعا کی - پھر جبریل ہم کو
چوتھے آسمان پر لے گیا اور دروازه
کھلوانا چاہا پوچھا گیا کون
ہے - کہا جبریل - پوچھا تیرے
ساتھ کون ہے - کہا محمد صلی الله
علیه وسلم ہیں - پوچھا کیا
بلائے گئے ہیں - کہا ہاں بلائے
گئے ہیں - دروازه کھل گیا اور
میں نے ادریس علیه السلام کو
دیکھا - ادریس نے بھی مرحبا
کہه کر میرے لیے نیک دعا کی -
خدا نے فرمایا ہے که ہم نے
اُس کو اُونچی جگه اُٹھا لیا - پھر
جبریل ہم کو پانچویں آسمان پر
لے گیا اور دروازه کھلوانا چاہا
پوچھا گیا کون ہے کہا جبریل
پوچھا تیرے ساتھ کون ہے کہا
محمد صلی الله علیه وسلم ہیں پوچھا
کیا بلائے گئے ہیں کہا ہاں
بلائے گئے ہیں پھر دروازه کھل
گیا - اور میں نے ہارون کو
دیکھا ہارون نے بھی میرے لیے

البيت المعمور و اذا هويد
خله كل يوم سبعون الف
ملک لا يعودون اليه ثم
ذهب بی الی السدرة المنتهٰی
فاذا ورقها کاذان الفيلة و
اذا ثمرها کالقلال قال فلما
غشيها من امر الله ما غشی
تغيرت فما احد من خلق الله
يستطيع ان ينعتها من
حسنها فاوحی الی ما اوحی
ففرض علی خمسين صلوة
فی کل يوم و ليلة فنزلت
الی موسٰی عليه السلام فقال
ما فرض ۔ ربک علی امتک
قلت خمسين صلوة قال ارجع
الٰی ربک فاساله التخفيف
فان امتک لا يطيقون ذلک
فانی قد بلوت بنی اسرائيل
او خبرتهم قال فرجعت الی
ربی فقلت يا رب خفف علی
اُمتی فحط عنی خمسا فرجعت
الٰی موسٰی فقلت حط عنی
خمسا قال ان امتک لا يطيقون
ذلک فارجع الی ربک فسله
التخفيف قال فلم ازل

مرحبا کہہ کر نیک دعا کی پھر
جبریل ہم کو چھٹے آسمان پر
لے گیا اور دروازہ کھلوانا چاہا ۔
پوچھا گیا کون ہے ۔ کہا جبریل ۔
پوچھا تیرے ساتھ کون ہے ۔ کہا
محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں ۔
پوچھا کیا بلائے گئے ہیں ۔
کہا ہاں بلائے گئے ہیں ۔
دروازہ کھل گیا اور میں
نے موسٰی علیہ السلام کو
دیکھا موسٰی نے بھی مرحبا
کہہ کر میرے لیے نیک دعا کی
پھر جبریل ہم کو ساتویں آسمان
پر لے گیا اور دروازہ کھلوانا
چاہا ۔ پوچھا گیا کون ہے ۔ کہا
جبریل ۔ پوچھا تیرے ساتھ کون
ہے ۔ کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ہیں ۔ پوچھا کیا بلائے گئے
ہیں ۔ کہا ہاں بلائے گئے ہیں ۔
دروازہ کھل گیا اور میں نے
ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا
بیت‌المعمور کی طرف پشت کا
سہارا لیے بیٹھے ہیں اور
بیت‌المعور میں ہر روز ستر ہزار
فرشتے داخل ہوتے ہیں اور پھر

ارجع بین ربی تبارک و تعالی و بین موسیٰ علیه السلام حتی قال یا محمد انهن خمس صلٰوة کل یوم و لیلة لکل صلٰوة عشر فذلک خمسون صلٰوة و منهم بحسنة فلم یعملها کتبت حسنة فان عملها کتبت له عشر او منهم بسیئة فلم یعملها لم تکتب شیئا فان عملها کتبت سیئة و احدة قال فنزلت حتی انتهیت الی موسیٰ علیه السلام فاخبرته فقال ارجع الی ربک فسله التخفیف فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم فقلت قد رجعت الی ربی حتی استحییت منه ۔

(صحیح مسلم جلد اول صفحه ۹۱)

دوباره نہیں آتے پھر جبریل مجھ کو سدرةالمنتہیٰ کی طرف لے گیا اُس کے پتے هاتھی کے کانوں کے برابر اور پھل مٹکوں کے برابر تھے ۔ جب حکم الٰہی سے اس پر جو چھانا تھا چھا گیا تو اس کی حالت بدل گئی پھر کسی انسان کی طاقت نہیں هے که اس کے حسن کی تعریف کر سکے پھر خدا نے مجھ پر جو وحی بھیجنی تھی بھیجی اور مجھ پر پچاس نمازیں هر روز فرض کیں پھر میں نیچے اُتر کر موسیٰ علیه السلام کے پاس آیا موسیٰ علیه السلام نے کہا خدا نے آپ کی اُمت پر کیا فرض کیا ۔ میں نے کہا پچاس نمازیں ۔ موسیٰ علیه السلام نے کہا خدا کے پاس پھر جائیے اور کمی کی درخواست کیجیے آپ کی اُمت میں اس فرض کے ادا کرنے کی طاقت نہیں هے میں بنی اسرائیل کو خوب آزما چکا هوں میں دوباره خدا کے پاس گیا اور کہا اے خدا میری اُمت کے لیے تخفیف کر ۔ خدا نے پانچ نمازیں کم کر دیں پھر میں موسیٰ علیه السلام کے پاس آیا اور اُن سے کہا که خدا نے پانچ کم کر دیں ۔ کہا آپ کی اُمت اس کی بھی طاقت نہیں رکھتی خدا

کے پاس پھر جائیے اور کمی کی درخواست کیجیے ۔ رسول اللہ فرماتے ہیں کہ میں بار بار خدا اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان آتا جاتا تھا یہاں تک کہ خدا نے فرمایا اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم رات دن میں پانچ نمازیں ہیں اور ہر نماز پر دس کا ثواب ۔ اس طرح پر پچاس نمازیں ہوئیں اور جو شخص نیکی کا ارادہ کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے میں اس کی ایک نیکی لکھوں گا اور جو عمل میں لائے اس کی دس نیکیاں لکھوں گا اور جو بدی کا ارادہ کرے اور اس کو عمل میں نہ لائے اس کی بدی نہیں لکھی جائے گی اور اگر عمل میں لائے تو صرف ایک بدی لکھوں گا ۔ پھر میں نیچے اتر کر موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا اور ان کو خبر دی ۔ کہا خدا کے پاس پھر جائیے اور اس میں کمی کی درخواست کیجیے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں خدا کے پاس اتنی دفعہ جا چکا ہوں کہ اب مجھے اس سے شرم آتی ہے ۔

حدثنا هارون بن سعيد الايلی قال حدثنا ابن وهب قال اخبرنی سليمان و هو ابن بلال قال حدثنی شريک بن عبد الله بن ابی نمر قال سمعت انس بن مالک يحدثنا عن ليلة اسری برسول الله صلی الله عليه وسلم من مسجدالکعبة انه جاء ثلاثة نفر قبل ان يوحی اليه و	حدیث بیان کی ہم سے ہارون بن سعیدایلی نے ، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابن وهب نے ، کہا اس نے خبر دی مجھ کو سلیمان نے اور وہ بلال کے بیٹے ہیں کہا اس نے حدیث بیان کی مجھ سے شریک بن عبداللہ بن ابونمر نے کہا اس نے سنا میں نے انس بن مالک سے کہ ذکر کرتے تھے ہم سے اس رات کا جب کہ رسول خدا کو مسجد حرام سے معراج ہوئی ۔

هو نائم فی المسجد الحرام و ساق الحدیث بقصة محو حدیث ثابت البنانی و قدم فیه شیئا و اخر و زاد و نقص ۔
(صحیح مسلم جلد اول صفحه ۹۲)

که آن حضرت کے پاس وحی آنے سے پہلے تین شخص آئے اور آن حضرت مسجد حرام میں سوتے تھے ۔ راوی نے ثابت بنانی کی حدیث کی مانند تمام قصه کو بیان کیا اور اس میں کچھ تقدیم وتاخیر کی ۔ کچھ کمی اور زیادتی ۔

حدثنا حرملة بن یحیی التجیبی قال حدثنا ابن وهب قال اخبرنی یونس عن ابن شهاب عن انس بن مالک قال کان ابوذر یحدث ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فرج سقف بیتی و انا بمکة فنزل جبریل علیه السلام ففرج صدری ثم غسله من ماءزمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حکمة و ایمانا فافرغها فی صدری ثم اطبقه ثم اخذ بیدی فعرج بی الی السماء فلما جئنا السماء الدنیا قال جبریل لخازن السماء الدنیا افتح قال من

حدیث بیان کی هم سے حرمله بن یحیٰی تجیبی نے کہا اس نے حدیث بیان کی هم سے ابن وهب نے کہا اس نے خبر دی مجھ کو یونس نے ابن شہاب سے اس نے انس بن مالک سے کہا اس نے کہا ابوذر بیان کرتے تھے که رسول الله صلی الله علیه وسلم نے فرمایا که میرے گھر کی چھت شق هوئی اور میں اس وقت مکه میں تھا ۔ پھر جبریل نازل هوا اور اس نے میرے سینه کو چیرا اور اس کو آب زمزم سے دھویا پھر سونے کا لگن لایا جو حکمت و ایمان سے بھرا هوا تھا پھر اس کو میرے سینه میں اونڈیل دیا اور پھر میرے سینه کو برابر کر دیا ۔ پھر میرا هاتھ پکڑ کر آسمان پر

هذا قال هذا جبريل قال
هل معك احد قال نعم
معی محمد قال فارسل اليه
قال نعم ففتح قال فلما علونا
السماء الدنيا فاذا رجل عن
يمينه اسودة وعن يساره
اسودة قال فاذا نظر قبل
يمينه ضحك و اذا نظر
قبل شماله بكی قال فقال
مرحبا بالنبی الصالح و
الابن الصالح قال قلت يا
جبريل من هذا قال هذا
آدم صلی الله عليه وسلم و
هذه الا سودة عن يمينه عن
شماله نسم بينه فاهل اليمين
اهل الجنة والاسودة التی
عند شماله اهل النار فاذا
نظر قبل يمينه ضحك
و اذا نظر قبل شماله بكی
قال ثم عرج بی جبريل حتی
اتی السماء الثانية فقال
لخازنها افتح قال فقال له
خازنها مثل ما قال خازن
السماء الدنيا ففتح فقال
انس بن مالك فذكر انه

لے گیا جب ہم پہلے آسمان پر
پہنچے جبریل نے محافظ سے کہا
کھول - پوچھا کون ہے کہا
جبریل - پوچھا تیرے ساتھ کوئی
ہے کہا ہاں میرے ساتھ محمد
صلی اللہ علیہ وسلم ہیں - پوچھا
بلائے گئے ہیں کہا ہاں پھر
دروازہ کھل گیا جب ہم آسمان
اول پر گئے تو ہم نے دیکھا
کہ ایک شخص کی دائیں اور
بائیں طرف کچھ دھندلی سی
صورتیں ہیں دائیں طرف دیکھ کر
ہنستا ہے اور بائیں طرف دیکھ
کر روتا ہے اس نے کہا اے
نبی صالح اور فرزند صالح - میں
نے جبریل سے پوچھا یہ کون
ہے کہا یہ آدم ہیں اور صورتیں
جو ان کے دائیں اور بائیں طرف
ہیں ان کی اولاد کی روحیں ہیں
اور دائیں طرف والی جنتی اور
بائیں طرف والی دوزخی ہیں -
اس لیے دائیں طرف دیکھ کر
ہنستے اور بائیں طرف دیکھ کر
روتے ہیں - پھر جبریل مجھ کو
دوسرے آسمان پر لے گیا اور محافظ

و جد فی السموات آدم و
ادریس و عیسیٰ و موسیٰ
و ابراهیم علیهم السلام
و لم یثبت کیف منازلهم
غیر انه ذکر انه قد وجد
آدم علیه السلام فی السماء
الدنیا و ابراهیم فی السماء
السادسته قال فلما مر
جبریل و رسول الله صلی الله
علیه وسلم بادریس قال
مرحبا بالنبی الصالح
والاخ الصالح فقلت
من هذا قال هذا ادریس
قال ثم مررت بموسیٰ علیه
السلام فقال مرحبا بالنبی
الصالح والاخ الصالح قلت
من هذا قال هذا موسیٰ قال
ثم مررت بعیسیٰ فقال مرحبا
بالنبی الصالح والاخ الصالح
قلت من هذا قال هذا عیسیٰ
بن مریم قال ثم مررت بابراهیم
علیه السلام فقال مرحبا
بالنبی الصالح والاخ
الصالح قلت من هذا قال
هذا ابراهیم ۔ قال ابن شهاب

سے کہا کھول اس محافظ نے
بھی وہی کہا جو آسان اول
کے محافظ نے کہا تھا پھر دروازہ
کھل گیا ۔ انس بن مالک کہتے
ہیں کہ ابوذر نے یہ تو بیان
کیا کہ رسول خدا نے آسانوں میں
آدم ۔ ادریس ۔ عیسیٰ ۔ موسیٰ
اور ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا
مگر ان کے مقامات کی تعین
نہیں کی ۔ سوائے اس کے کہ
آدم کو پہلے آسان پر اور ابراہیم
چھٹے آسان پر پایا ۔ راوی کہتا
ہے کہ جب رسول خدا اور جبریل
ادریس کے پاس پہنچے ۔ ادریس
نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور
برادر صالح ۔ میں نے پوچھا یہ
کون ہے کہا یہ ادریس ہیں پھر
میں موسیٰ کے پاس پہنچا ۔ موسیٰ
نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور
برادر صالح ۔ میں نے پوچھا یہ
کون ہے کہا یہ موسیٰ ہیں ۔
پھر میں عیسیٰ علیہ السلام کے
پاس پہنچا عیسیٰ علیہ السلام
نے کہا مرحبا اے نبی صالح اور
برادر صالح میں نے پوچھا یہ کون

و اخبرنی ابن حزم ان ابن
عباس و اباحبة الانصاری
یقولان قال رسول الله صلی الله
علیه وسلم ثم عرج بی
حتی ظهرت لمستوی اسمع
فیه صریف الاقلام ۔ قال
ابن حزم و انس بن مالک
قال رسول الله صلی الله علیه
وسلم ففرض الله علی امتی
خمسین صلوة قال فرجعت
بذلک حتی مر بموسیٰ
علیه السلام فقال موسیٰ
ماذا فرض ربک علی امتک
قلت فرض علیهم خمسین
صلوة قال لی موسیٰ فراجع
ربک فان امتک لا تطیق
ذالک قال فراجعت ربی
فوضع شطرها قال فراجعت
الی موسیٰ علیه السلام
فاخبرته قال راجع ربک
فان امتک لا تطیق ذلک
قال فراجعت ربی فقال هی
خمس و هی خمسون لا
یبدل القول لدی قال فرجعت
الی موسیٰ فقال راجع ربک

ہے کہا یہ مریم کے بیٹے عیسیٰ
ہیں ۔ پھر میں ابراھیم کے پاس
پہنچا ابراھیم علیه السلام نے کہا
مرحبا اے نبی صالح اور فرزند
صالح میں نے پوچھا یہ کون ہے
کہا یہ ابراھیم علیه السلام ہیں
کہا ابن شہاب نے اور خبر دی
مجھ کو ابن حزم نے کہ ابن عباس
اور ابو حبته الانصاری کہتے تھے
کہ رسول الله نے فرمایا کہ
پھر جبریل مجھ کو ایسی جگہ
لے گیا جہاں میں قلموں کے
چلنے کی آواز سنتا تھا کہا ابن
حزم اور انس بن مالک نے کہ
رسول الله نے فرمایا کہ خدا ۔
میری امت پر پچاس نمازیں فرض
کیں ۔ پھر میں اُلٹا پھرا اور
موسیٰ کے پاس آیا ۔ موسیٰ نے
پوچھا کہ خدا نے آپ کی اُمت
پر کیا فرض کیا میں نے کہا اُن
پر پچاس نمازیں فرض کی ہیں
موسیٰ نے مجھ سے کہا پھر خدا
سے کہیے کیوں کہ آپ کی اُمت
ہرگز اس کا تحمل نہیں کر سکے گی
میں نے پھر کہا خدا نے ایک

فقلت قد استحییت من
ربی قال ثم انطلق بی جبریل
حتی ناتی سدرة المنتہی
فغشیہا الوان لا ادری ما
ھی قال ثم دخلت الجنة
فاذا فیہا جنابذ اللؤلؤ واذا
ترابہا المسک ۔
(صحیح مسلم جلد اول
صفحہ ۹۳)

حصہ اس میں سے معاف کر دیا
پھر میں موسیٰ کے پاس آیا اور
اُن کو خبر دی کہا خدا سے
پھر کہیے آپ کی اُمت اس کی
بھی طاقت نہیں رکھتی ۔ میں نے
پھر کہا ۔ خدا نے فرمایا کہ
پانچ نمازیں فرض ھیں اور یہی
پچاس کے برابر ھیں میرا قول
نہیں بدلتا ۔ میں پھر موسیٰ کے
پاس آیا کہا خدا سے پھر کہیے میں نے کہا مجھ کو خدا سے شرم
آتی ھے پھر جبریل مجھ کو لے چلا تا کہ سدرة المنتہیٰ کے پاس
جائیں ۔ سدرہ پر کچھ رنگ چھائے ھوئے تھے جن کی حقیقت میں
نہیں جانتا ۔ پھر میں جنت میں گیا اس میں موتی کے قبے تھے اور
اُس کی مٹی مشک تھی ۔

حدیث بیان کی ھم سے محمد بن مثنیٰ نے کہا اُس نے حدیث

حدثنا محمد بن المثنیٰ
قال حدثنا محمد بن ابی عدی
عن سعید عن قتادہ عن
انس بن مالک لعلہ قال
عن مالک بن صعصعہ
رجل من قومہ قال قال
نبی اللہ صلی اللہ علیہ و سلم
بینا انا عند البیت بین
النائم و الیقظان اذ
سمعت قائلا یقول احد

بیان کی ھم سے محمد بن ابوعدی
نے سعید سے اُس نے قتادہ سے
اُس نے انس بن مالک سے شاید
راوی نے کہا اُس نے مالک
بن صعصعہ سے جو اسی کی قوم
کا ایک شخص ھے کہا اُس نے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ میں کعبہ کے
قریب کچھ سوتا کچھ جاگتا تھا
کہ میں نے سنا کوئی کہتا ھے

الثلاثة بين الرجلين فاتيت فانطلق بی فاتیت بطست من ذهب فيها من ماء زم زم فشرح صدری الی كذا و كذا قال قتادہ فقلت للذی معی ما یعنی قال الی اسفل بطنه فاستخرج قلبی فغسل بماء زمزم ثم اعيد مكانا ثم حشی ایمانا و حکمة ثم اتیت بدابة ابيض يقال له البراق فوق الحمار ودون البغل يقع خطوه عند اقصى طرفه فحملت عليه ثم انطلقنا حتى اتينا السماء الدنيا فاستفتح جبریل علیه السلام فقیل من هذا قال جبريل قيل و من معک قال محمد صلی اللہ علیه وسلم قيل و قد بعث اليه قال نعم قال ففتح لنا و قال مرحبا و لنعم المجئ جاء قال و اتینا علی آدم عليه السلام و ساق الحدیث بنصة و

تین میں سے ایک جو دو کے درمیان ہے پھر میرے پاس آیا اور مجھے لے چلا پھر سونے کا لگن جس میں آب زم زم بھرا تھا لایا گیا اور میرا سینہ یہاں سے یہاں تک کھولا گیا ۔ قتادہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے ساتھی سے پوچھا اس سے کیا مراد ہے کہا شکم کے زیرین حصہ تک پھر میرا دل نکال کر آب زم زم سے دھویا گیا اور اسی جگہ رکھ دیا گیا پھر ایمان اور حکمت سے بھر دیا گیا پھر ایک سفید رنگ کا جانور لایا گیا جس کو براق کہتے ہیں گدھے سے بڑا خچر سے چھوٹا انتہائے نظر تک قدم مارتا تھا ۔ میں اس پر سوار کیا گیا پھر ہم چلے اور آسمانی دنیا پر پہنچے جبریل نے دروازہ کھلوانا چاہا اُس سے پوچھا گیا کہ کون ہے کہا جبریل پوچھا تیرے ساتھ کون ہے کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پوچھا کیا بلائے گئے ہیں ۔ کہا ہاں پھر ہمارے

ذكر انه لقى فى السماء
الثانية عيسٰى و يحيٰى
عليهما السلام و فى الثالثة
يوسف عليه السلام و فى
الرابعة ادريس عليه السلام
و فى الخامسة هارون عليه
السلام قال ثم انطلقنا
حتى انتهينا الى السماء
السادسة فاتيت على موسٰى
صلى الله عليه وسلم فسلمت
عليه فقال مرحبا بالاخ
الصالح و النبى الصالح
فلما جاوزته بكى فنودى
ما يبكيك قال رب هذا
غلام بعثته بعدى يدخل
من امته الجنة اكثر
مما يدخل من امتى قال
ثم انطلقنا حتى انتهينا
الى السماء السابعة فاتيت
على ابراهيم عليه السلام
و قال فى الحديث و حدث
نبى الله صلى الله عليه وسلم
انه راى اربعة انهار يخرج
من اصلها نهران ظاهران
و نهران باطنان فقلت يا

لیے دروازہ کھل گیا اور کہا
مرحبا کیا خوب آنا ہوا ۔ پھر
ہم آدم علیہ السلام کے پاس
پہنچے پھر راوی نے تمام قصہ
بیان کیا اور یہ ذکر کیا کہ
دوسرے آسمان پر عیسٰی اور
یحیٰی علیہم السلام سے اور
تیسرے آسمان پر یوسف علیہ
السلام سے اور پانچویں پر ہارون
علیہ السلام سے ملے پھر فرمایا
کہ ہم چلے اور چھٹے پر پہنچے ۔
پھر میں موسٰی علیہ السلام
سے ملا اور اُن کو سلام کیا
کہا مرحبا اے برادر صالح
اور نبی صالح جب میں آگے بڑھا
تو موسٰی علیہ السلام روئے
آواز آئی کہ کیوں روتے ہو ؟
کہا اے خدا ! یہ لڑکا جس کو
تو نے میرے بعد نبوت
دی ہے ۔ اس کی اُمت کے لوگ
میری اُمت والوں سے زیادہ
جنت میں جائیں گے ۔ پھر ہم
چلے اور ساتویں آسمان پر پہنچے
اور میں ابراھیم علیہ السلام
سے ملا ۔ پھر راوی نے حدیث

جبريل ماهذه الانهار قال
اما النهران الباطنان
فنهران فى الجنة و اما
الظاهران فالنيل و الفرات
ثم رفع لى البيت المعمور
فقلت يا جبريل ماهذا
قال هذا البيت المعمور
يدخله كل يوم سبعون الف
ملك اذا خرجوا منه لم
يعودوا اليه آخر ما عليهم
ثم اتيت باناءين احد
هما خر و الآخر لبن فعرضا
على فاخترا اللبن فقيل
اصبت اصاب الله بك امتك
على الفطرة ثم فرضت
على كل يوم خمسون صلواة
ثم ذكر قصتها الى آخر
الحديث ۔
(صحيح مسلم جلد اول
صفحه ۹۴) ۔

میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کیا
کہ چار نہریں دیکھیں جو اس
کی جڑ سے نکلتی ہیں دو نہریں
ظاہر اور دو پوشیدہ میں نے
جبریل سے پوچھا کہ یہ کیا
نہریں ہیں ۔ کہا پوشیدہ نہریں
تو جنت میں جاتی ہیں اور دو
ظاہر نیل اور فرات ہیں ۔ پھر
بیت المعمور مجھ سے نزدیک ہوا
میں نے پوچھا کہ اے جبریل
یہ کیا ہے ۔ کہا یہ بیت المعمور
ہے جس میں ہر روز ستر ہزار
فرشتے آتے ہیں اور جب جاتے
ہیں تو دوبارہ کبھی نہیں آتے
پھر دو پیالہ پیش کیے گئے
ایک شراب کا اور ایک دودھ کا ۔
میں نے دودھ کو پسند کیا
مجھ سے کہا گیا کہ آپ نے
فطرة کو حاصل کیا خدا آپ کی
امت کو بھی یہی نصیب کرے ۔ پھر مجھ پر ہر روز پچاس نمازیں
فرض ہوئیں ۔ پھر راوی نے تمام قصہ آخر حدیث تک بیان کیا ۔

حدثنا محمد بن المثنى
قال حدثنا معاذ بن هشام

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن مثنی نے کہا اس نے حدیث
بیان کی ہم سے معاد بن ہشام
نے کہا اس نے حدیث بیان کی

قال حدثنی ابی عن قتادہ
قال حدثنا انس بن مالک
عن مالک بن صعصعه ان
رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم
قال فذکر نحوه و زاد فیه
فاتیت بطست من ذهب
ممتلیٔ حکمة و ایمانا
فشق من النحر الی مراق
البطن فغسل بماء زم زم
ثم ملئی حکمة و ایمانا۔
(صحیح مسلم جلد اول
صفحه ۹۴)

مجھ سے میرے باپ نے قتادہ سے
کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم
سے انس بن مالک بن صعصعه
سے که رسول اللہ صلی اللہ علیه
وسلم نے فرمایا پھر راوی نے
اُسی کی مانند بیان کیا اور زیادہ
کیا اس میں یه بیان که سونے
کا لگن حکمت و ایمان سے بھرا
ہوا لایا گیا۔ پھر گلے سے پیٹ
کی نرم جگه تک چیرا گیا پھر
آب زم زم سے دھویا گیا پھر
ایک حکمت و ایمان سے بھر
دیا گیا۔

حدثنی محمد بن المثنی
و ابن بشار قال ابن المثنی
حدثنا محمد بن جعفر قال
حدثنا شعبة عن قتادہ قال
سمعت ابالعالیة یقول
حدثنی ابن عم نبیکم
صلی اللہ علیه وسلم یعنی
ابن عباس قال ذکر رسول
اللہ صلی اللہ علیه وسلم حین
اسری به فقال موسیٰ آدم
طوال کانه من رجال شنوۃ

حدیث کی مجھ سے محمد بن مثنیٰ اور ابن بشار نے کہا ابن مثنیٰ
نے حدیث بیان کی ہم سے محمد
بن جعفر نے کہا اُس نے حدیث
بیان کی ہم سے شعبه نے قتادہ
سے کہا اُس نے سنا میں نے
ابو العالیه سے کہتے ہیں وہ
که حدیث بیان کی مجھ سے
تمہارے نبی صلی اللہ علیه وسلم
کے چچا کے بیٹے یعنی ابن عباس
نے کہا اُنھوں نے ذکر کیا
رسول اللہ نے وقت معراج کا اور کہا
که موسیٰ علیه السلام لمبے قد کے

و قال عیسیٰ جعد مربوع
و ذکر مالکا خازن جهنم و
ذکر الدجال ـ
(صحیح مسلم جلد اول
صفحه ٩٤)

هیں گویا که وه قبیله شنوة میں
سے هیں اور کہا که عیسیٰ
علیه السلام گھونگریالے بال والے
اور میانه قد کے هیں اور دوزخ
کے محافظ مالک اور دجال کا بھی
ذکر کیا (مگر واضح هو که دجال کے قصه کی اس حدیث میں کچھ
تفصیل نہیں ہے)۔

حدیث بیان کی هم سے عبد بن حمید نے کہا اُس نے حدیث

حدثنا عبد بن حمید
قال حدثنا یونس بن محمد قال
حدثنا شیبان بن عبدالرحمان
عن قتاده عن ابی العالیة
قال حدثنا ابن عم نبیکم
صلی الله علیه وسلم ابن
عباس قال قال رسول الله
صلی الله علیه وسلم مررت
لیلة أسری بی علی موسیٰ
بن عمران رجل آدم طوال
جعد کانه من رجال شنؤة
و رایت عیسیٰ بن مریم
مربوع الخلق الی الحمرة
والبیاض سبط الراس واری
مالکا خازن النار والدجال
فی آیات اراهن الله ایاه فلا
تکن فی مریة من لقائه قال

بیان کی هم سے یونس بن محمد نے
کہا اُس نے حدیث بیان کی هم
سے شیبان بن عبدالرحمان نے قتاده
سے اُس نے ابو العالیه سے کہا
اُس نے حدیث بیان کی هم سے
تمہارے نبی صلی الله علیه وسلم
کے چچا کے بیٹے ابن عباس نے
کہا اُنھوں نے که رسول الله نے
فرمایا که میں معراج کی رات
موسیٰ بن عمران کے پاس پہنچا
وه دراز قامت گھونگریالے بالوں
والے هیں گویا که وه قبیله شنؤة
میں سے هیں اور میں نے مریم
کے بیٹے عیسیٰ علیه السلام کو
میانه بدن مائل بسرخی و سپیدی
لمبے بالوں والا دیکھا اور رسول
خدا نے دوزخ کے مالک اور

كان قتاده يفسرها ان النبي صلى الله عليه وسلم قد لقى موسٰى عليه السلام۔
(صحیح مسلم جلد اول صفحہ ۹۴)

دجال کو بھی دیکھا آن نشانیوں میں جو خدا نے دکھائیں ۔ تم اس کے دیکھنے میں کچھ شک نہ لاؤ ۔ قتادہ اس کی تفسیر میں کہتے تھے کہ رسول اللہ نے موسٰی علیہ السلام کو دیکھا ۔

حدثنا محمد بن رمح قال حدثنا الليث عن ابی الزبير عن جابران رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عرض على الانبياء فاذا موسٰى ضرب من الرجال كانه من رجال شنوؤة رايت عيسٰى بن مريم فاذا اقرب من رايت به شبهها عروة بن مسعود و رايت ابراهيم فاذا اقرب من رايت به شبها صاحبكم يعنى نفسه و رايت جبريل عليه السلام فاذا اقرب من رايت به شبها وحية و فى رواية ابن رمح وحية بن خليفة ۔
(صحیح مسلم جلد اول صفحہ ۹۵)

حدیث بیان کی ہم سے محمد بن رمح نے کہا آس نے حدیث بیان کی ہم سے لیث نے ابو زبیر سے آس نے جابر سے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ انبیا میرے سامنے لائے گئے ۔ میں نے دیکھا کہ موسٰی علیہ السلام بدن کے دبلے ہیں گویا کہ وہ قبیلہ شنوؤہ میں سے ہیں اور میں نے مریم کے بیٹے عیسٰی علیہ السلام کو دیکھا کہ وہ ان میں سے جن کو میں نے دیکھا عروہ بن مسعود سے مشابہ ہیں اور میں نے ابراهیم علیہ السلام کو دیکھا کہ وہ آن میں سے ہیں جن کو میں نے دیکھا تمھارے آقا سے ملتے جلتے ہیں اور اس سے خود اپنی ذات مراد لی اور میں نے جبریل علیہ السلام کو دیکھا کہ وہ ان میں سے ہیں جن کو میں نے دیکھا وحیہ کے مشابہ ہیں اور ابن رمح کی روایت میں ہے وحیہ بن خلیفہ ۔

حدیث بیان کی مجھ سے محمد بن رافع اور عبد بن حمید نے اور

حدثنی محمد بن رافع و
عبد بن حمید و تقاربا
فی اللفظ قال ابن رافع حدثنا
و قال عبد حدثنا عبدالرزاق
قال حدثنا معمر عن الزهری
قال اخبرنی سعید بن المسیب
عن ابی هریرة قال قال النبی
صلی الله علیه وسلم حین
أسری بی لقیت موسٰی
علیه السلام فنعة النبی
صلی الله علیه وسلم فاذا
ارجل حسبته قال مضطرب
رجل الراس کانه من رجال
شنوء قال ولقیت عیسٰی
فنعمته النبی صلی الله علیه
وسلم فاذا ربعة احمر کانما
خرج من دیماس یعنی حماما
قال و رایت ابراهیم علیه
السلام و انا شبهه ولده به
قال فما تیت بانائین فی احد
هما لبن و فی الاخر خمر فقیل
لی خذایهما شئت فاخذت اللبن
فشربة فقال هدیت الفطرة
او اصبت الفطرة اما انک

دونوں کے لفظ قریب قریب ھیں
کہا ابن رافع نے کہ حدیث بیان
کی ھم سے اور کہا عبد نے
حدیث بیان کی ھم سے عبدالرزاق
نے کہا اس نے حدیث بیان
کی ھم سے معمر زهری سے کہا
اس نے خبر دی مجھ کو سعید
بن مسیب نے ابوھریرہ سے کہا
انھوں نے کہ رسول الله صلی
الله علیه وسلم نے فرمایا کہ میں
نے معراج کی رات موسٰی
علیه السلام کو دیکھا پھر
آنحضرت نے اُن کا حلیه بیان کیا
کہ وہ " میں خیال کرتا ھوں کہ
آپ نے فرمایا " بدن سے دبلے
ھیں اور بال چھوٹے ھوئے گویا
کہ وہ قبیله شنؤہ میں سے ھیں
اور فرمایا میں نے عیسٰی علیه
السلام کو دیکھا پھر آنحضرت
نے اُن کا حلیه بیان کیا کہ وہ
وہ میانه قد سرخ رنگ ھیں گویا
ابھی حمام سے نہا کر نکلے ھیں
اور فرمایا کہ میں نے ابراھیم علیه
السلام کو دیکھا میں ، اُن کا ھم

لو اخذت الخمر غوت امتک ۔
(صحیح مسلم جلد صفحه ۹۵)

شکل فرزند هوں پھر فرمایا که میرے آگے دو پیالے پیش کیے گئے ایک میں دودھ اور ایک میں شراب تھی اور مجھ سے کہا گیا که ان میں سے جس کو چاهیے لیجیے میں نے دودھ لے کر پی لیا۔ کہا که آپ فطرت پر هدایت کیے گئے یا آپ نے فطرت کو پسند کیا اگر آپ شراب کو پی لیتے تو آپ کی اُمت بھک جاتی (لبن جو ایک قدرتی چیز هے اُس سے مراد لی هے اور خمر جو مصنوعی چیز هے دنیا کی اُس سے غوایت مراد لی هے) ۔

حدیث بیان کی هم سے ابوبکر بن شیبه نے ، کہا اُس نے

حد ثنا ابوبکر بن ابی شیبة قال حدثنا ابو اسامة قال حدثنا مالک بن مغول و حدثنا ابن نمیر و زهیر بن حرب جمیعا عن عبد الله بن نمیر و الفاظهم متقاربة قال ابن نمیر حدثنا ابی قال حدثنا مالک بن مغول عن الزبیر بن عدی عن طلحه بن مصرف عن مرة عن عبد الله قال لما اُسری برسول الله صلی الله علیه وسلم انتهی به الی سدرة المنتهٰی و هی فی السماء

حدیث بیان کی هم سے ابو اسامه نے کہا اُس نے حدیث بیان کی هم سے مالک بن مغول نے اور حدیث بیان کی هم سے ابن نمیر اور زهیر بن حرب دونوں نے عبدالله بن نمیر سے اور اُن کے الفاظ ملتے جلتے هیں کہا ابن نمیر نے حدیث بیان کی میرے باپ نے ، کہا اس نے حدیث بیان کی هم سے مالک بن مغول نے زبیر بن عدی سے اُس نے طلحه بن مصرف سے اُس نے مره سے اُس نے عبد الله سے کہا۔ اُنهوں نے جب رسول الله صلی الله علیه وسلم کو معراج

السادسة الیها ینتهی ما
یعرج به من الارض فیقبض
منها و الیها ینتهی ما
یهبط به من فوقها نیقبض ۔
منها قال اذ یغشی السدرة
ما یغشی قال فراش من
ذهب قال فاعطی رسول الله
صلی الله علیه وسلم ثلاثا
آعطی الصلواة الخمس و
اعطی خواتم سورة البقر
و غفر لمن لم یشرک بالله
من آمة شیئا المقحمات ۔
(صحیح مسلم جلد اول
صفحه ۹۷)

ہوئی سدرۃ المنتہیٰ تک گئے اور
وہ چھٹے آسمان میں ہیں جو چیز
زمین سے اوپر جاتی ہے یہیں تک
جا کر رک جاتی ہے اور جو
چیز اس کے اوپر سے آتی ہے
وہ بھی یہیں آکر رک جاتی ہے ۔
خدا فرماتا ہے جب چھا جائے
سدرہ پر جو چھا جائے ۔ راوی
کہتا ہے کہ اس سے مراد
سونے کے پروانے ہیں ۔ پھر کہا
کہ رسول اللہ کو تین چیزیں
عطا ہوئیں ۔ پانچ نمازیں اور
سورۃ البقر کی اخیر آیتیں اور اُن
کی اُمت میں سے جس نے خدا
کے ساتھ شرک نہیں کیا اُس کے گناہ کبیرہ معاف کر دیے ۔

حدیث بیان کی ہم سے قتیبہ بن سعید نے کہا اُس نے حدیث

حدثنا قتیبه بن
سعید قال حدثنا لیث عن
عقیل عن الزهری عن ابی
سلمة بن عبد الرحمان
عن جابر بن عبدالله ان
رسول الله صلی الله علیه وسلم
قال لما کذبتنی قریش
قمت فی الحجر فجلی الله
لی بیت المقدس فطفقت

بیان کی ہم سے لیث نے عقیل
سے اُس نے زہری سے ، اُس نے
ابوسلمہ بن عبدالرحمان سے
اُس نے جابر بن عبداللہ سے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جب مجھ کو
قریش نے جھٹلایا میں حجر میں
کھڑا ہوا خدا نے بیت المقدس
کو میرے سامنے جلوہ گر

اخبر هم عن آیاته و انا انظر الیه - (صحیح مسلم جلد اول صفحه ٩٦)

کر دیا میں اس کی نشانیاں ان کو بتاتا تھا اور اس کی طرف دیکھتا جاتا تھا -

حدیث بیان کی مجھ سے زهیر بن حرب نے کہا اس نے حدیث

حدثنی زهیر بن حرب قال حدثنا حجین بن المثنی قال حدثنا عبد العزیز و هو ابن ابی سلمة عن عبدالله بن الفضل عن ابی سلمة بن عبد الرحمان عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لقد رایتنی فی الحجر وقریش تسالنی عن مسرای فسألتنی عن اشیاء من بیت المقدس لم اثبتها فکربت کربة ما کربت مثله قط قال و رفعه الله لی انظر الیه ما یسألونی عن شئی الا انبائتهم به و قد رایتنی فی جماعة من الانبیاء فاذا موسی علیه السلام قائم یصلی فاذا رجل ضرب جعد کانه من رجال شنوءة و اذا

بیان کی هم سے حجین بن مثنی نے کہا اس نے حدیث بیان کی هم سے عبد العزیز نے اور وہ ابوسلمه کے بیٹے هیں - عبد الله بن فضل سے اس نے ابوسلمه بن عبد الرحمان سے اس نے ابوهریره سے کہا انهوں نے کہ رسول الله صلی الله علیه وسلم نے فرمایا کہ میں نے اپنے تئیں حجر میں دیکھا اور قریش مجھ سے بیت المقدس تک میرے جانے کا حال پوچھتے تھے - انهوں نے بیت المقدس کی ایسی باتیں مجھ سے پوچھیں جو مجھ کو یاد نہیں تھیں - میں اس قدر گھبرایا کہ کبھی ایسا نہیں گھبرایا تھا - آں حضرت فرماتے هیں کہ خدا نے بیت المقدس کو مجھ سے قریب کر دیا میں اس کی طرف دیکھتا تھا اور

عیسٰی بن مریم علیه السلام قائم یصلی اقرب الناس به شبها عروة بن مسعود الثقفی و اذا ابراهیم علیه السلام قائم یصلی اشبه الناس به صاحبکم یعنی نفسه صلی اللہ علیه وسلم فحانت الصلواة فامتهم فلما فرغت من الصلواة قال قائل یا محمد هذا مالک صاحب النار فلم علیه فالتفت الیه فبدأنی بالسلام ۔ (صحیح مسلم جلد اول صفحه ۹٦) ۔

قریش مجھ سے جو پوچھتے تھے میں آن کو بتاتا تھا اور میں نے انبیاء کی جماعت میں اپنے آپ کو دیکھا میں نے دیکھا که موسٰی علیه السلام کھڑے نماز پڑھتے ھیں اور آن کا بدن دبلا اور بال گھونگریالے تھے گویا که وہ قبیله شنوؤہ میں سے ھیں اور میں نے دیکھا که عیسٰی بن مریم علیه السلام کھڑے نماز پڑھتے ھیں اور وہ سب آدمیوں میں عروہ بن مسعود ثقفی سے زیادہ مشابه ھیں اور میں نے ابراهیم علیه السلام کو دیکھا که کھڑے نماز پڑھتے ھیں اور وہ سب آدمیوں سے تمھارے آقا سے زیادہ مشابه ھیں ۔ اس سے حضرت نے اپنی ذات مبارک مراد لی پھر نماز کا وقت آیا اور میں نے امامت کی جب نماز سے فارغ ھوا ایک نے کہا اے محمد یه مالک ھے دوزخ کا محافظ اس کو سلام کیجیے ۔ میں آس کی طرف متوجه ھوا اور آس نے پہلے سلام کیا ۔

(۳) احادیث ترمذی

حدثنا یعقوب بن ابراهیم الدورق حدثنا ابو تمیله عن الزبیر ابن جناده

حدیث بیان کی هم سے یعقوب بن ابراهیم دورق ۔ کہا آس نے حدیث بیان کی هم سے ابو تمیله نے زبیر بن جناده سے آس نے ابن بریده سے آس نے اپنے

عن ابن بریده عن ابیه قال
قال رسول الله صلی الله علیه
وسلم لما انتهینا الی
بیت المقدس قال جبریل با
صبعه فخرق به الحجر
و شد به البراق ۔
(ترمذی صفحه ۵۱۳)

باپ سے ۔ کہا اس نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
جب ہم بیت المقدس پہنچے
جبریل نے اپنی انگلی سے اشارہ
کیا اور اس سے پتھر کو شق کیا
اور براق کو اس سے باندھ دیا ۔

حدیث بیان کی ہم سے اسحاق بن منصور نے کہا اس نے

حدثنا اسحاق بن منصور
حدثنا عبدالرزاق حدثنا
معمر عن قتاده عن انس
ان النبی صلی الله علیه وسلم
اتی بالبراق لیلة اسری به
ملجما مسرجا فاستصعب
علیه فقال له جبریل
ابمحمد تفعل هذا فما
رکبک احد اکرم علی الله
منه قال فارفض عرقا ۔
(ترمذی صفحه ۳۱۵)

حدیث بیان کی ہم سے، عبدالرزاق
نے کہا اس نے حدیث بیان کی
ہم سے معمر نے قتادہ سے اس
نے انس سے کہ رسول خدا کے
پاس معراج کی شب براق زین
اور لگام سے آراستہ آیا اور اس
نے حضرت کو دیکھ کر شوخی
کی ۔ جبریل نے اس سے کہا
تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ ایسا کرتا ہے کوئی شخص
جو خدا کے نزدیک ان سے زیادہ
مقبول ہو تجھ پر سوار نہیں ہوا یہ سن کر براق ندامت سے پسینہ
پسینہ ہو گیا ۔

حدیث بیان کی ہم سے محمود بن غیلان نے کہا اس نے

حدثنا محمود بن غیلان
حدثنا عبد الرزاق حدثنا
معمر عن الزهری قال اخبرنی

حدیث بیان کی ہم سے عبدالرزاق
نے حدیث بیان کی ہم سے معمر
نے زہری سے کہا اس نے خبر

عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم حين أسري بي لقيت موسیٰ قال فنعته فاذا رجل قال حسبته قال مضطرب الرجل الراس كانه من رجال شنؤة قال و لقيت عیسیٰ قال فنعته قال ربعة احمر كانه خرج من ديماس يعني الحمام ورايت ابراهيم قال و انا اشبه ولده به قال و آتيت باناءين احدهما لبن والاخر فيه خمر فقيل لى خذ ايهما شئت فاخذت اللبن فشربته فقيل لى هديت او اصبت للفطرة اما انك لواخذت الخمر لغوت امتك۔

(ترمذی صفحه ۳ ۵)

دی مجھ کو سعید بن مسیب نے ابو ہریرہ سے کہا آنھوں نے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ میں نے معراج کی شب موسیٰ علیہ السلام کو دیکھا پھر آن کی تعریف کی کہ وہ! راوی کہتا ہے میں خیال کرتا ہوں کہ فرمایا بدن سے دبلے تھے اور آن کے سر کے بال چھوٹے ہوئے تھے گویا کہ وہ قبیلہ شنؤہ میں سے ہیں اور فرمایا کہ میں نے عیسیٰ علیہ السلام کو دیکھا کہا راوی نے کہ پھر فرمایا آنحضرت نے آن کا حلیہ بیان کیا اور فرمایا کہ وہ میانہ قد سرخ رنگ تھے گویا ابھی حمام سے نکلے ہیں میں نے ابراہیم کو دیکھا اور فرمایا کہ میں آن کا فرزند ہم شکل ہوں۔ پھر فرمایا کہ میرے سامنے دو پیالے پیش ہوئے ایک میں دودھ تھا اور ایک میں شراب۔ مجھ سے کہا گیا کہ آپ ان میں سے جس کو چاہیں لے لیں۔ میں نے دودھ لے کر پی لیا مجھ سے کہا گیا کہ آپ فطرت پر ہدایت کیے گئے یا فطرت پر کامیاب ہوئے اگر شراب لیتے تو آپ کی آمت بہک جاتی۔

حدیث بیان کی ہم سے ابن ابي عمر نے کہا آس نے حدیث

حدثنا ابن ابی عمر
حدثنا سفیان عن مالک
بن مغول عن طلحة بن
مصرف عن مرة عن ابن
مسعود قال لما بلغ
رسول الله صلی الله علیه وسلم
سدرة المنتہٰی قال انتہی
الیها ما یعرج من الارض و
ما ینزل من فوق فاعطاه
الله عندها ثلاثا لم یعطهن
نبیا کان قبله فرضت علیه
الصلوٰة خمسا و اعطی
خواتیم سورة البقر و غفر
لامته المقحمات ما لم
یشرکوا بالله شیئا قال ابن
مسعود اذ یغشی السدرة
ما یغشی قال السدرة فی
السماء السادسة قال سفیان
فراش من ذهب و اشار سفیان
بیده فارعدها و قال غیر
مالک و بن مغول الیها
ینتہی علم الخلق لا علم
لهم بما فوق ذلک
(ترمذی صفحه ۵۴۲)

بیان کی ہم سے سفیان نے مالک
بن مغول سے اُس نے طلحه بن
مصرف سے اُس نے مره سے اُس
نے ابن مسعود سے کہا اُنھوں
نے جب رسول الله صلی الله
علیه وسلم سدرة المنتہٰی پر پہنچے
کہا راوی نے جو چیز زمین سے
اوپر جاتی ہے اور جو چیز اوپر
سے آتی ہے سدره پر رک جاتی ہے
خدا نے اُن کو تین چیزیں عطا
کیں جو اُن سے پہلے کسی نبی
کو نہیں دیں اول پانچ نمازیں اُن
پر فرض ہوئیں دوم سوره بقر کی
آخر آیتیں اُن کو عطا ہوئیں
سوم جس نے اُن کی اُمت میں
سے خدا کے ساتھ شرک نہیں کیا
اس کے گناہ کبیره معاف کر دیے
ابن مسعود اس آیت کی تفسیر میں
که جب چھا جاے ۔ سدره پر جو
چھا جائے کہتے ہیں که سدره
چھٹے آسمان پر ہے سفیان کہتے
ہیں سونے کے پتنگے تھے جو سدره
پر چھائے تھے اور سفیان نے هاتھ
سے اشاره کیا اور اُس کو هلایا
اور مالک بن مغول کے سوا اور راوی کہتا ہے که سدره پر تمام

دنیا کا علم منتہی ہوتا ہے ۔ اُس سے اوپر کا کسی کو علم نہیں ۔

حدیث بیان کی۔ ہم سے قتیبہ نے ، کہا اُس نے حدیث بیان کی

حدثنا قتیبه حدثنا اللیث عن عقیل عن الزهری عن ابی سلمة عن جابر بن عبد الله ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لما کذبتنی قریش قمت فی الحجر فجلی الله لی بیت المقدس فطفقت اخبرهم عن آیاته و انا انظر الیه ۔

(ترمذی صفحه ۵۱۳)

ہم سے لیث نے عقیل سے ، اُس نے زہری سے ، اُس نے ابوسلمہ سے ، اُس نے جابر بن عبداللہ سے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ جب قریش نے مجھ کو جھٹلایا میں حجر میں کھڑا ہوا اور خدا نے بیت‌المقدس کو میری نظر میں جلوہ گر کر دیا میں اُس کی نشانیاں اُن کو بتاتا تھا اور اُس طرف دیکھتا جاتا تھا ۔

(۴) احادیث نسائی

خبر دی ہم کو یعقوب بن ابراہیم نے ، کہا اُس نے حدیث

اخبرنا یعقوب بن ابراهیم حدثنا یحیٰی بن سعید حدثنا هشام الدستوائی حدثنا قتادة عن انس بن مالک عن مالک بن صعصعه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال بینا انا عند البیت بین النائم و الیقظان اذا قبل احد الثلاثة بین الرجلین فاتیت بطست من ذهب

بیان کی ہم سے یحییٰ بن سعید نے ، کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے ہشام دستوائی نے ، کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے قتادہ نے انس بن مالک سے ، اُنہوں نے مالک بن صعصعہ سے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ میں کعبہ کے قریب کچھ سوتا کچھ جاگتا تھا کہ ایک فرشتہ آیا جو تین میں کا ایک اور دو کے درمیان تھا ۔ پھر سونے کا

ملاءن حكمة و ايمانا فشق من النحر الى مراق البطن فغسل القلب بماء زم زم ثم ملئى حكمة و ايمانا ثم اتيت بدابة دون البغل و فوق الحمار ثم انطلقت مع جبريل عليه السلام فاتينا السماء الدنيا فقيل من هذا قال جبريل و من معك قال محمد قيل و قد ارسل اليه مرحبا به و نعم المجئى جاء فاتيت على آدم عليه السلام فسلمت عليه قال مرحبا بك من ابن و نبى ثم اتينا الى السماء الثانية قيل من هذا قال جبريل قيل و من معك قال محمد مثل ذلك فاتيت على يحيىٰ و عيسیٰ فسلمت عليهما فقال مرحبا بك من اخ و نبى ثم اتينا الى السماء الثالثة قيل من هذا قال جبريل قيل و من معك قال محمد فمثل

لگن لایا گیا جو حکمت اور ایمان سے بھرا ہوا تھا اور میرا سینہ پیٹ کی نرم جگہ تک چیرا گیا پھر میرا دل آب زم زم سے دھویا گیا اور حکمت و ایمان سے بھرا گیا پھر ایک جانور لایا گیا جو خچر سے چھوٹا گدھے سے بڑا تھا - پھر میں جبریل علیہ السلام کے ساتھ چلا اور پہلے آسمان پر پہنچا - پوچھا گیا کون ہے ، کہا جبریل - پوچھا تیرے ساتھ کون ہے ، کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں - پوچھا کیا بلائے گئے ہیں - کہا ہاں مرحبا کیا خوب آنا ہوا پھر میں آدم کے پاس پہنچا میں نے اُن کو سلام کیا کہا مرحبا اے فرزند اور نبی - پھر ہم دوسرے آسمان پر پہنچے پوچھا گیا کون ہے کہا جبریل - کہا تیرے ساتھ کون ہے - کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں یہاں بھی ویسی ہی باتیں ہوئیں - پھر میں یحییٰ اور عیسیٰ کے پاس پہنچا اور میں نے اُن کو سلام کیا - دونوں

ذلک فاتیت علی یوسف علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من اخ و نبی ثم اتینا الی السماء الرابعة فمثل ذلک فاتیت علی ادریس علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من اخ و نبی ثم اتینا الی السماء الخامسة فمثل ذلک فاتیت علی هارون علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من اخ و نبی ثم اتینا الی السماء السادسة فمثل ذلک ثم اتیت علی موسیٰ علیه السلام فسلمت علیه قال مرحبا بک من اخ و نبی فلما جاوزته بکی قیل ما یبکیک قال یا رب هذا الغلام الذی بعثته بعدی یدخل من اُمته الجنة اکثر و افضل مما یدخل من اُمتی ثم اتینا السماء السابعة فمثل ذلک فاتیت علی ابراهیم علیه السلام

نے کہا مرحبا اے بھائی اور نبی ۔ پھر ہم تیسرے آسمان پر پہنچے ۔ پوچھا گیا کون ہے ۔ کہا جبریل ۔ پوچھا تیرے ساتھ کون ہے ۔ کہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور یہاں بھی ویسے ہی باتیں ہوئیں پھر میں یوسف کے پاس پہنچا ۔ میں نے اُن کو سلام کیا ۔ کہا اے مرحبا بھائی اور نبی پھر ہم چوتھے آسمان پر پہنچے اور وہاں بھی ویسی ہی باتیں ہوئیں ۔ پھر میں ادریس کے پاس پہنچا میں نے اُن کو سلام کیا ۔ کہا مرحبا اے بھائی اور نبی ۔ پھر ہم پانچویں آسمان پر پہنچے وہاں بھی ویسی ہی باتیں ہوئیں ۔ پھر میں ہارون کے پاس پہنچا ۔ میں نے اُن کو سلام کیا ۔ کہا مرحبا اے بھائی اور نبی پھر ہم چھٹے آسمان پر پہنچے اور ویسی ہی باتیں ہوئی ۔ پھر میں موسیٰ کے پاس پہنچا ۔ میں نے اُن کو سلام کیا ۔ کہا مرحبا اے بھائی اور نبی ۔ جب میں

فسلمت عليه قال مرحبا بك من ابن و نبي ثم رفع لی البيت المعمور فسالت جبريل فقال هذا البيت المعمور يصلي فيه كل يوم سبعون الف ملک فاذا خرجوا منه لم يعودوا فيه آخر ما عليهم ثم رفعت الی سدرة المنتہٰی فاذا نبقها مثل قلال هجرو اذا ورقها مثل آذان الفيلة و اذا فی اصلها اربعة انهار نهران باطنان و نهران ظاهران فسالت جبريل فقال اما الباطنان فقی الجنة و اما الظاهران فالفرات والنيل ثم فرضت علی خمسون صلوة فاتيت علی موسیٰ فقال ماصنعت قلت فرضت علی خمسون صلوة قال انی اعلم بالناس منک انی عالجت بنی اسرائيل اشد المعالجة و ان امتک لن يطيقوا ذلک فارجع الی ربک

وہاں سے آگے بڑھا تو موسیٰ روئے۔ پوچھا گیا کہ کیوں روتے ہو۔ کہا اے خدا یہ لڑکا جس کو تو نے میرے بعد نبی کیا ہے اس کی امت کے لوگ میری امت والوں سے زیادہ جنت میں جائیں گے۔ پھر ہم ساتویں آسمان پر پہنچے اور ویسی ہی باتیں ہوئیں۔ پھر میں ابراہیم کے پاس پہنچا۔ میں نے ان کو سلام کیا۔ کہا مرحبا اے فرزند اور نبی پھر بیت المعمور مجھ سے نزدیک ہوا۔ میں نے جبریل سے پوچھا۔ تو کہا بیت‌المعمور ہے ہر روز اس میں ستر ہزار فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور جب جاتے ہیں پھر کر دوبارہ نہیں آتے۔ پھر سدرہ مجھ سے قریب آ گیا اس کے بیر ھجر کے مٹکوں کی برابر اور پتے ہاتھی کے کانوں کی برابر تھے اس کی جڑ سے چار نہریں نکلتی تھیں دو ظاہر اور دو باطن۔ میں نے جبریل سے پوچھا تو کہا یہ دو پوشیدہ نہریں تو جنت میں جاتی

فاسأله ان یخفف عنک فرجعت الی ربی فسألته ان یخفف عنی فجعلها اربعین ثم رجعت الی موسٰی علیه السلام فقال ما صنعت قلت جعلها اربعین فقال لی مثل مقالته الاولٰی فرجعت الی ربی عزوجل فجعلها ثلثین فاتیت علی موسٰی علیه السلام فاخبرته فقال لی مثل مقالته الاولی فرجعت الی ربی فجعلها عشرین ثم عشرة ثم خمسة فاتیت علی موسٰی علیه السلام فقال لی مثل مقالته الاولی فقلت انی استحیی من ربی عزوجل ان ارجع الیه فنودی ان قدامضیت فریضتی و خففت عن عبادی و اجزی بالحسنة عشرا مثالها ۔

(نسائی صفحه ۵۲ و ۵۳)

ہیں اور یہ دو ظاہر نیل اور فرات ہیں ۔ پھر مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئیں ۔ پھر میں موسٰی علیه السلام کے پاس آیا ۔ موسٰی نے پوچھا کہ آپ نے کیا کیا ۔ میں ۔ کہا مجھ پر پچاس نمازیں فرض ہوئی ہیں ۔ کہا آپ سے زیادہ میں لوگوں کی حالت سے واقف ہوں ۔ میں نے بنی اسرائیل کو آزمایا اور سخت تکلیف اٹھائی ۔ آپ کی امت اس فرض کا تحمل نہ کر سکے گی ۔ آپ خدا کے پاس پھر جائیے اور کمی کی درخواست کیجیے ۔ میں پھر خدا کے پاس گیا اور کمی کی التجا کی ۔ خدا نے چالیس کا حکم دیا ۔ پھر میں موسٰی علیه‌السلام کے پاس آیا ۔ پوچھا کیا کر آئے ۔ میں نے کہا چالیس نماز کا حکم دیا ہے ۔ موسٰی علیه السلام نے پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ میں پھر خدا کے پاس گیا ۔ تو تیس نماز کا حکم دیا ۔ پھر موسٰی علیه السلام کے پاس آیا اور ان کو خبر دی ۔ موسٰی نے پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ میں پھر

خدا کے پاس گیا ۔ اب کی دفع بیس نمازوں کا حکم دیا پھر دس کا پھر پانچ کا میں پھر موسی علیہ السلام کے پاس آیا موسیٰ علیہ السلام ۔ پھر وہی کہا جو پہلے کہا تھا ۔ میں نے کہا مجھ کو شرم آتی ہے کہ میں پھر اس کے پاس جاؤں ۔ آواز آئی کہ میں نے اپنا فرض جلوی کر دیا اور اپنے بندوں کو آسانی دی اور میں ایک نیکی کے بدلے دس نیکیوں کا ثواب دوں گا ۔

اخبرنا یونس بن عبدالاعلی حدثنا ابن وھب قال اخبرنی یونس عن ابن شھاب قال انس بن مالک و ابن حزم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فرض اللہ عز و جل علی امتی صلوۃ فرجعت بذلک حتی مربموسیٰ علیہ السلام فقال ما فرض ربک علیٰ امتک قلت فرض علیہم خمسین صلوۃ قال لی موسیٰ فراجع ربک عزوجل فان امتک لا تطیق ذلک فراجعت ربی عزوجل فوضع شطرھا فرجعت الی موسیٰ فاخبرتہ فقال راجع ربک فان امتک لا تطیق ذالک

خبر دی ہم کو یونس بن عبد الاعلیٰ نے، کہا اس نے حدیث بیان کی ہم سے ابن وھب نے، کہا اس نے خبر دی مجھ کو یونس نے ابن شہاب سے، کہا انس بن مالک اور ابن حزم نے کہ رسول خدا نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے میری امت پر پچاس نمازیں فرض کیں ۔ میں الٹا پھرا اور موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا خدا نے آپ کی امت پر کیا فرض کیا ۔ میں نے کہا ان پر پچاس نمازیں فرض کی ہیں ۔ موسیٰ علیہ السلام نے مجھ سے کہا دوبارہ خدا سے کہیے آپ کی امت اس کا تحمل نہ کر سکے گی ۔ میں نے دوبارہ خدا سے کہا اور خدا نے ان میں سے ایک حصہ کم کر دیا ۔ پھر موسیٰ علیہ السلام کے پاس

فراجعت ربی عز و جل فقال هی خمس وهی خمسون لا یبدل القول لدی فرجعت الی موسیٰ فقال راجع ربک فقلت انی استحییت من ربی عز و جل۔

(نسائی صفحہ ۵۳)

آیا اور اُن کو خبر دی۔ کہا پھر خدا سے کہیے آپ کی اُمت میں اس کی طاقت نہیں ہے۔ میں نے خدا سے پھر کہا۔ خدا نے فرمایا کہ پانچ نمازیں ہیں اور وہی پچاس کے برابر ہیں۔ میرا قول نہیں بدلتا۔ میں پھر موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا۔ کہا پھر خدا سے کہیے۔ میں نے کہا اب تو مجھے خدا سے شرم آتی ہے۔

اخبرنا عمرو ابن هشام قال حدثنا مخلد عن سعید بن عبد العزیز حدثنا یزید ابن ابی مالک حدثنا انس بن مالک ان رسول اللہ صلعم قال اتیت بدابة فوق الحمار و دون البغل خطوها عند منتهی طرفها فرکبت و معی جبریل علیه السلام فسرت فقال انزل فصل ففعلت فقال اتدری این صلیت صلیت بطیبة و الیها المهاجر ثم قال انزل فصل صلیت فقال اتدری این صلیت صلیت

خبر دی ہم کو عمر بن ہشام نے۔ کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے مخلد نے سعید بن عبدالعزیز سے، کہا اُس نے حدیث بیان کی یزید بن ابی ملک نے، کہا اُس نے حدیث بیان کی ہم سے انس بن مالک نے کہ رسول خدا نے فرمایا میرے لیے ایک جانور لایا گیا جو خچر سے چھوٹا اور گدھے سے بڑا تھا اور اس کا قدم منتہاے نظر تک پڑتا تھا۔ میں اس پر سوار ہوا اور میرے ساتھ جبریل تھے۔ پھر میں چلا۔ جبریل نے کہا اُتریے اور نماز پڑھیے۔ میں نے نماز پڑھی۔ کہا آپ کو معلوم ہے کہ آپ نے کہاں نماز پڑھی آپ نے طیبہ

بطور سينا حيث كلم الله
موسىٰ عليه السلام ثم
قال انزل فصل فصليت
فقال اتدرى اين صليت
صليت ببيت لحم حيث
ولد عيسىٰ عليه السلام
ثم دخلت الىٰ بيت المقدس
فجمع لى الانبياء عليهم
السلام فقدمنى جبريل
حتى اممتهم ثم صعدبى الى
السماء الدنيا فاذا فيها آدم
عليه السلام ثم صعد بى الى
السماء الثانية فاذا فيها
ابن الخالة عيسىٰ و يحيىٰ
عليهما السلام ثم صعد بى
الى السماء الثالثة فاذا فيها
يوسف عليه السلام ثم
صعد بى الى االسماء الرابعة
فاذا فيها هارون عليه السلام
ثم صعد بى الى السماء الخامسة
فاذا فيها ادريس عليه السلام
ثم صعد بى الى السماء السادسته
فاذا فيها موسىٰ عليه السلام
ثم صعد بى الى السماء السابعة
فاذا فيها ابراهيم عليه السلام

(مدینه) میں نمار پڑھی اور آپ
اسی طرف هجرت کریں گے ۔
پھر کہا آتریے اور نماز پڑھیے ۔
میں نے نماز پڑھی ۔کہا آپ کو
معلوم ھے که آپ نے کہاں نماز
پڑھی۔ آپ نےطور سینا جہاں خدا
نے موسیٰ سے کلام کیا ۔ پھر
کہا آتریے اور نماز پڑھیے میں
نے نماز پڑھی ۔کہا آپ جانتے ھیں
که آپ نے کہاں نماز پڑھی ۔
آپ نے بیت اللحم میں نماز پڑھی،
جہاں عیسیٰ علیه السلام پیدا
ہوئے تھے ۔ میں بیت المقدس
میں داخل ھوا ۔ انبیا علیه السلام
میرے لیے جمع تھے ۔ جبریل
نے مجھ کو آگے بڑھا دیا میں
نے امامت کی پھر مجھ کو آسمان
اول پر لے گیا میں نے آس میں
آدم علیه السلام کو پایا ۔
پھر دوسرے آسمان پر لے گیا ۔
میں نے اس میں خاله زاد بھائی
عیسیٰ اور یحییٰ علیہا السلام
دیکھے ۔ پھر تیسرے آسمان پر
لے گیا ۔ وہاں یوسف علیه السلام
نظر آئے ۔ پھر چوتھے آسمان پر

ثم صعدبی فوق سبع سموات
فاتینا سدرة المنتہی
فغشیتنی ضبابة فخررت
ساجدا فقیل لی انی یوم خلقت
السموات والارض فرضت
علیک و علی امتک
خمسین صلوة فقم بها انت
و امتک فرجعت الی ابراهیم
فلم یسألنی عن شئی ثم
اتیت علی موسٰی فقال کم
فرض علیک و علی امتک
قلت خمسین صلوة قال
فانک لا تستطیع ان تقوم
بها انت ولا امتک فارجع
الی ربک فاساله التخفیف
فرجعت الی ربی فخفف عنی
عشرا ثم اتیت الی موسٰی
فامرنی بالرجوع فرجعت
فخفف عنی عشرا ثم ردت
الٰی خمس صلوة قال فارجع
الی ربک فاسأله التخفیف
فانه فرض علٰی بنی اسرائیل
صلوتین فما قاموا بها فرجعت
الی ربی عز و جل فسألته
التخفیف فقال انی یوم

لے گیا اس میں ہارون علیہ السلام
تھے - پھر پانچویں آسمان پر لے
گیا اس میں ادریس علیہ السلام
تھے - پھر چھٹے آسمان پر لے گیا
اس میں موسٰی علیہ السلام
دکھائی دیے - پھر ساتویں آسمان
پر لے گیا میں نے اس میں
ابراھیم علیہ السلام کو دیکھا -
پھر مجھ کو ساتوں آسمانوں سے
اُدھر لے گیا- پھر ہم سدرۃالمنتہٰی
پر پہنچے - مجھ پر ایک کہر سی
چھا گئی میں سجدے میں گرا آواز
آئی کہ میں نے جس روز آسمان و
زمین کو پیدا کیا تجھ پر اور تیری
اُمت پر پچاس نمازیں فرض کیں -
اب تو اور تیری اُمت اس کو
قائم کریں - میں وھاں سے ابراھیم
علیہ السلام کے پاس لوٹ کر
آیا - اُنھوں نے کوئی سوال مجھ
سے نہیں کیا - پھر میں موسٰی
علیہ السلام کے پاس آیا - پوچھا
کتنی نمازیں آپ پر اور آپ کی
اُمت پر فرض ھوئیں - میں نے
کہا پچاس - کہا نہ آپ اس کو
ادا کر سکیں گے نہ آپ کی

خلقت السموات والارض فرضت علیک و علی امتک خمسین صلوۃ فخمس بخمسین فقم بھا انت و امتک فعرفت انھا من اللہ عزوجل صری فرجعت الی موسیٰ علیہ السلام فقال ارجع فعرفت انھا من اللہ صری یقول حتم فلم ارجع ۔

(نسائی صفحات ۵۳ و ۵۴)

اُمت ۔ خدا کے پاس پھر جائیے اور کمی کی درخواست کیجیے ۔ میں پھر خدا کے پاس گیا تو دس نمازیں معاف کر دیں ۔ میں پھر موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا تو مجھ کو پھر جانے کو کہا۔ میں پھر گیا تو خدا نے دس اور معاف کر دیں ۔ پھر پانچ نماز کا حکم لے کر آیا تو موسیٰ علیہ السلام نے پھر کہا کہ خدا کے پاس پھر جائیے اور کمی کی درخواست کیجئے ۔ خدا نے بنی اسرائیل پر دو نمازیں فرض کی تھیں ان کو بھی ادا نہ کر سکے ۔ میں پھر خدا کے پاس گیا اور کمی کی درخواست کی ۔ خدا نے فرمایا کہ میں نے جس روز زمین و آسان پیدا کیے اُسی روز تجھ پر اور تیری اُمت پر پچاس نمازیں فرض کر دی تھیں اور یہ پانچ نمازیں پچاس کے برابر ھیں ۔ تو اور تیری اُمت اِن نمازوں کو ادا کریں اب میں نے جان لیا کہ یہ خدا کی طرف سے قطعی حکم ھے ۔ پھر میں موسیٰ علیہ السلام کے پاس آیا ۔ موسیٰ علیہ السلام نے کہا پھر جائیے ۔ میں نے سمجھا کہ یہ خدا کا حکم قطعی ھو چکا اس لیے میں پھر نہیں گیا ۔

اخبرنا احمد بن سلیمان حدثنا یحییٰ بن آدم حدثنا مالک بن مغول عن الزبیر بن عدی بن طلحہ بن مصرف

خبر دی ھم کو احمد بن سلیمان نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ھم سے یحییٰ بن آدم نے کہا اُس نے حدیث بیان کی ھم سے مالک بن مغول نے اُس نے زبیر بن عدی بن طلحہ بن مصرف سے

عن مرة عن عبداللہ قال لما اسری برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہی بہ الی سدرۃ المنتہی و ہی فی السماء السادسۃ و الیہا ینتہی ما عرج بہ من تحتہا و الیہا ینتہی ما ہبط بہ من فوقہا حتی یقبض منہا قال اذ یغشی السدرۃ ما یغشی قال فراش من ذہب فاعطی ثلثا الصلوۃ الخمس و خواتم سورۃ البقرۃ و یغفر لمن مات من امتہ لا یشرک باللہ شیئا المقحمات - (نسائی صفحہ ۵۴)

اس نے مرہ سے اس نے عبد اللہ سے کہا انہوں نے کہ جب رسول خدا معراج کو گئے سدرۃ المنتہی تک پہنچے اور وہ چھٹے آسمان پر ہے اور جو کچھ اس کے نیچے سے اوپر کو جاتا ہے اور جو کچھ اس کے اوپر سے نیچے کو آتا ہے وہیں آ کر رکتا ہے اس آیت کی تفسیر میں کہ جب چھا جائے اس پر جو چھا جائے راوی نے کہا کہ اس سے مراد ہیں سونے کے پتنگے - پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تین چیزیں دی گئیں - پانچ نمازیں اور سورہ بقر کی آخیر آیتیں اور ان کی امت میں سے جو شخص خدا کے ساتھ شرک نہ کرے اس کے کبیرہ گناہ سے معاف کرے گا -

خبر دی ہم کو سلیمان بن داؤد نے ابن وہب سے ، کہا

اخبرنا سلیمان بن داؤد عن ابن وہب قال اخبرنی عمرو بن الحارث ان عبدربہ بن سعید اخبرہ ان البنانی حدثہ عن انس بن مالک ان الصلوات فرضت بمکۃ وان ملکین اتیا رسول اللہ

اس نے خبر دی مجھ کو عمرو بن حارث نے کہ عبدربہ بن سعید نے خبر دی اس کو کہ بنانی نے حدیث بیان کی ، اس نے انس بن مالک سے کہ نماز مکہ میں فرض ہوئی اور دو فرشتے رسول اللہ کے پاس آئے اور ان

صلی الله علیه وسلم فذهبا به الی زمزم فشقا بطنه و اخر جاحسوه فی طست من ذهب فغسلاه بماء زمزم ثم کبسا جوفه حکمة و علما ۔ (نسائی صفحه ۵۴)

کو زمزم کے پاس لے گئے ۔ دونوں نے اُن کا پیٹ چیرا اندر کی چیز (دل) سونے کے لگن میں نکالی ۔ اور آب زمزم سے اُس کو دھویا پھر علم و حکمت اُس کے اندر بھر دیا ۔

حدیثِ ابنِ ماجه

حدثنا حرمله بن یحییٰ المصری حدثنا عبد الله بن وهب اخبرنی یونس بن یزید عن ابن شهاب عن انس بن مالک قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم فرض الله علی اُمتی خمسین صلوة فرجعت بذلک حتی اتی علی موسیٰ فقال موسیٰ ماذا افترض ربک علی امتک قلت فرض علی خمسین صلوة قال فارجع الی ربک فان امتک لا تطیق ذالک فراجعت ربی فوضع عنی شطرها فرجعت الی موسیٰ فاخبرته فقال ارجع الی ربک فان امتک لا تطیق ذلک فراجعت

حدیث بیان کی هم سے حرمله بن یحییٰ مصری نے ، کہا اُس نے حدیث بیان کی هم سے عبدالله بن وهب نے ، کہا اُس نے خبر دی مجھ کو یونس بن یزید نے ابن شہاب سے، اُس نے انس بن مالک سے ، کہا اُنھوں نے کہ رسول الله صلی الله علیه وسلم نےفرمایا کہ خدا نے میری اُمت پر پچاس نمازیں فرض کیں میں اُلٹا پھر کر موسیٰ علیه السلام کے پاس آیا تو موسیٰ علیه السلام نے پوچھا خدا نے آپ کی اُمت پر کیا فرض کیا ۔ میں نے کہا پچاس نمازیں ۔ کہا خدا کے پاس پھر جائیے آپ کی اُمت اس کی طاقت نہیں رکھتی ۔ میں نے دوبارہ خدا سے کہا اور خدا نے ان میں سے ایک حصه

ربی فقال هی خمس وهی خمسون لا یبدل القول لدیّ فرجعت الی موسٰی فقال راجع الی ربک فقلت قد استحییت من ربی ۔

(ابن ماجه صفحه ۱۰۳)

معاف کر دیا ۔ پھر میں موسٰی کے پاس آیا اور اُن کو خبر دی ۔ کہا پھر خدا کے پاس جائیے آپ کی اُمت میں اس کے ادا کرنے کی طاقت نہیں ہے ۔ میں نے پھر خدا سے کہا خدا نے فرمایا کہ پانچ نمازیں ہیں اور یہی پچاس ہیں ۔ میرا قول نہیں بدلتا ۔ پھر میں موسٰی علیه السلام کے پاس آیا ۔ موسٰی علیه السلام نے کہا پھر خدا کے پاس جائیے ۔ میں نے کہا مجھ کو خدا سے شرم آتی ہے ۔

اختلافات جو ان حدیثوں میں ہیں

ان حدیثوں کے طرز بیان میں اور واقعات جو اُن میں بیان ہوئے ہیں اور اُن کے الفاظ و عبارات میں ایسا اختلاف ہے جو اس بات کے یقین کرنے کے لیے کافی دلیل ہے کہ وہ الفاظ وہ نہیں ہیں جو رسول خدا صلی الله علیه وسلم نے اپنی زبان مبارک سے فرمائے ہوں گے یہ بات مسلم ہے کہ حدیثیں بلفظه یعنی اُنھی الفاظ سے جو رسول خدا صلی الله علیه وسلم نے فرمائے تھے بیان نہیں ہوتی تھیں بلکه روایت بالمعنی کا عام رواج تھا یعنی راوی حدیث کے مطلب کو اپنے الفاظ میں بیان کرتا تھا اور یہی وجه ہے کہ ایک مطلب کی حدیثوں کو متعدد راویوں نے مختلف الفاظ میں بیان کیا ہے اور اس لیے سمجھا جاتا ہے کہ ان حدیثوں کے جو الفاظ ہیں وہ اخیر راوی کے الفاظ ہیں جس کی روایت حدیثوں کی کتابوں میں لکھی گئی ہے ۔

علاوہ اس کے ان حدیثوں کے مضامین بھی نہایت مختلف ہیں اور راویوں نے اپنی یاد اور اپنی سمجھ کے موافق اُن کو بیان کیا ہے اُن سے یه بات ثابت نہیں ہوتی کہ در حقیقت رسول خدا صلی الله

علیہ وسلم نے بیان کیا تھا اور زبانی نقل در نقل ہوتے ہوتے اخیر راوی تک کس قدر پہنچی اور کیا کمی یا زیادتی اُن میں ہوگئی اور مطلب بھی اُن میں وہی باقی رہا جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا یا اُس میں بھی کچھ تغیر و تبدیلی ہو گئی ہے ۔

اب ہم الفاظ کے اختلافات سے قطع نظر کرتے ہیں اس خیال سے کہ راویوں کے سبب وہ مختلف ہو گئے ہیں اور صرف اختلافات مضامین کو دکھلاتے ہیں جو مذکورہ بالا حدیثوں میں پائے جاتے ہیں ۔

۱۔ اس بات میں اختلاف ہے کہ جب معراج شروع ہوئی تو آپ کہاں تھے

بخاری اور مسلم میں ابو ذر کی حدیثوں میں ہے کہ آپ مکہ میں اپنے گھر میں تھے کہ آپ کے گھر کی چھت پھٹ گئی ۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث میں ہے کہ آپ خانہ کعبہ کے پاس تھے ۔

بخاری میں انھی کی دوسری حدیث میں ہے کہ آپ حطیم میں تھے یا حجر میں تھے ۔

بخاری اور مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث میں ہے کہ مسجد کعبہ میں سے آپ کو معراج ہوئی ۔

جس قدر حدیثیں ان کے سوا ہیں اُن میں سے کسی میں اس بات کا ذکر نہیں کہ جب معراج شروع ہوئی تو آپ کہاں تھے ۔

۲۔ جبریل تنہا آئے تھے یا اور بھی اُن کے ساتھ تھے

بخاری میں مالک ابن صعصعہ اور بخاری و مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ تنہا جبریل آنحضرت کے پاس آئے تھے ۔

نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ دو فرشتے آنحضرت

کے پاس آئے تھے ۔

بخاری میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے جس کے یہ لفظ ہیں '' فذکر رجلا بین الرجلین '' ۔

اور مسلم اور نسائی میں ہے '' احد الثلثة بین الرجلین '' یعنی تین کا ایک جو دو کے درمیان میں ہے ۔

فتح الباری اس سے مراد لیتا ہے کہ آنحضرت حمزہ و جعفر کے بیچ میں سوتے تھے جس سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں دو آدمیوں یعنی حمزہ و جعفر کے بیچ میں سوتا تھا ۔

مگر کواکب الدراری اور خیرالمجاری میں جو بخاری کی شرحیں ہیں لکھا ہے '' ای ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثلاث رجال وھم الملائکة تصور و ابصورة الانس '' یعنی آنحضرت نے تین آدمیوں کا ذکر کیا جو فرشتے تھے کہ آدمیوں کی شکل بن کر آئے تھے پس اس روایت سے تین فرشتوں کا آنا معلوم ہوتا ہے ۔

بخاری اور مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کے پاس تین فرشتے آئے۔

۳۔ اس وقت آپ سوتے تھے اور آخیر تک سوتے رہے یا جاگتے تھے

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث میں ہے ۔ بین النائم والیقظان یعنی آنحضرت نے فرمایا کہ میں کچھ سوتا اور کچھ جاگتا تھا ۔

بخاری کی انھی کی دوسری حدیث میں ہے '' مضطجعا '' یعنی آنحضرت نے فرمایا کہ میں کروٹ پر لیٹا سوتا تھا ۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ '' وھو نائم '' یعنی آنحضرت سوتے تھے اور اس کے بعد ہے '' فیمایری قلبه و تنام

عینہ ولا ینام قلبہ'' یعنی فرشتے آپ کے پاس آئے ایسی حالت میں کہ آپ کا دل دیکھتا تھا اور آنکھیں سوتی تھیں اور دل نہیں سوتا تھا ۔ اُس حدیث کے اخیر میں ھے ''فاستقیظ و ھو فی المسجد الحرام'' یعنی تمام قصہ معراج بیان کر کے انس بن مالک نے کہا کہ پھر آنحضرت جاگے اور وہ مسجد حرام میں تھے ۔

اور مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث میں ھے و ھو نائم فی المسجد الحرام یعنی آنحضرت سوتے تھے مسجد حرام میں ۔

ان حدیثوں کے سوا کسی حدیث میں اس بات کا بیان ھی نہیں ھے کہ اُس وقت آنحضرت جاگتے تھے یا سوتے تھے ۔

۴۔ شق صدر اور اُس کے اختلافات

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ھے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جبریل نے میرا سینہ چیرا اور زمزم کے پانی سے دھویا ۔

بخاری میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ھے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ حلقوم سے پیٹ کی نرم جگہ تک چیرا گیا اور پیٹ کو زمزم کے پانی سے دھویا گیا ۔

اور بخاری اور مسلم اور نسائی میں انھیں کی حدیث ھے کہ گلے کے گڑھے سے پیڑو تک چیرا گیا ۔ پھر میرا دل نکالا اور زمزم کے پانی سے دھویا ۔

بخاری میں انس بن مالک کی حدیث ھے کہ تین فرشتے جو آئے تھے اُن میں سے جبریل نے سینہ کو ایک سرے سے دوسرے تک چیر ڈالا اور جبریل نے اپنے ھاتھ سے زمزم کے پانی سے دھویا ۔ نسائی میں انس بن مالک کی حدیث ھے کہ دو فرشتے آئے اور آنحضرت کو چاہ زمزم کے پاس لے گئے اور دونوں نے آنحضرت کے پیٹ کو چیرا اور دونوں نے مل کر زمزم کے پانی سے دھویا ۔

ان حدیثوں کے سوا جو اور حدیثیں ھیں اُن میں شق صدر کا

کچھ ذکر نہیں ۔

۵۔ براق کا ذکر کن حدیثوں میں ہے کن میں نہیں

بخاری اور مسلم میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ ایک چوپایہ میرے پاس لایا گیا سفید رنگ کا گدھے سے بڑا اور خچر سے چھوٹا جس کو براق کہتے ہیں ۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ میرے پاس براق لایا گیا اور وہ ایک چوپایہ ہے سفید رنگ کا گدھے سے بڑا اور خچر سے چھوٹا ۔

ترمذی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ رسول خدا کے پاس معراج کی شب براق زین اور لگام سے آراستہ لایا گیا ۔

نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے اس میں براق کا نام نہیں ہے صرف یہ ہے کہ ایک چوپایہ میرے پاس لایا گیا جو خچر سے چھوٹا اور گدھے سے بڑا تھا ۔

نسائی میں انس بن مالک کی حدیث ہے اس میں بھی براق کا نام نہیں ہے صرف یہ ہے کہ ایک چوپایہ میرے پاس لایا گیا ۔

ان حدیثوں کے سوا اور کسی حدیث میں براق کے لائے جانے کا ذکر نہیں ہے ۔

٦۔ آپ براق پر سوار ہو کر گئے یا کس طرح

بخاری اور مسلم میں ابو ذر اور انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جبریل میرا ہاتھ پکڑ کر آسمانوں پر لے گئے اور انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ مجھ کو آسمانوں پر لے گئے (واضح ہو کہ ان حدیثوں میں براق کا کچھ ذکر نہیں ہے) ۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ براق پر سوار ہوکر جبریل کے ساتھ گئے۔

مسلم اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں براق پر سوار ہوا اور بیت‌المقدس تک پہنچا ۔

ترمذی میں انس بن مالک کی حدیث ہے کہ سوار ہوتے وقت براق نے شوخی کی اور جبریل نے اُس سے کہا کہ تو محمد کے ساتھ اس طرح شوخی کرتا ہے ۔ کوئی تجھ پر سوار نہیں ہوا جو مقبول ہو خدا کے نزدیک ان سے زیادہ ۔ راوی نے کہا کہ براق ندامت سے پسینہ پسینہ ہو گیا ۔

اور سب سے زیادہ عجیب روایت وہ ہے کہ جو بزار نے اور سعید ابن منصور نے ابو عمران جونی سے اور اس نے انس سے مرفوعاً بیان کی ہے ۔ کہ پیغمبر خدا نے فرمایا کہ میں بیٹھا تھا کہ جبریل آئے اور میرے دونوں کندھوں کے بیچ میں ہاتھ مارا پھر ہم دونوں ایک درخت کے پاس گئے جس میں پرندوں کے گھونسلے رکھے تھے ۔ ایک میں جبریل اور ایک میں میں بیٹھ گیا ۔ پھر وہ گھونسلے بلند ہوئے ۔ یہاں تک کہ زمین و آسمان کو گھیر لیا ۔

۷۔ بیت المقدس میں براق کے باندھنے کا اختلاف

مسلم میں انس بن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں نے براق کو اُس کنڈے سے باندھ دیا جس سے سب پیغمبر باندھتے تھے ۔

ترمذی میں بریدہ کی حدیث ہے کہ جبریل نے آنگلی کے اشارہ سے ایک پتھر کو شق کیا اور اُس سے براق کو باندھ دیا ۔

۸۔ بیت المقدس پہنچنے سے پہلے کہاں کہاں تشریف لے گئے اور کیا کیا کِیا

نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں سوار ہو کر جبریل کے ساتھ چلا اور طیبہ میں اُترا اور نماز

پڑھی جہاں کہ ھجرت ھوئی پھر طور سینا پر آترا اور نماز پڑھی جہاں اللہ نے موسیٰ سے کلام کیا تھا ۔ پھر بیت لحم میں آترا اور نماز پڑھی جہاں حضرت عیسیٰ علیہ‌السلام پیدا ھوئے۔ پھر میں بیت‌المقدس میں پہنچا جہاں تمام انبیاء جمع تھے اور میں نے امام بن کر سب کو نماز پڑھائی ۔

اس واقعہ کا سوائے اس حدیث کے کسی اور حدیث میں ذکر نہیں ھے ۔

۹۔ اختلافات مقامات انبیاء آسمانوں پر جن سے ملاقات ھوئی

(۱) ادریس

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ھے کہ ادریس دوسرے آسمان پر ملے ۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ھے کہ ادریس چوتھے آسمان پر ملے ۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ھے کہ ادریس چوتھے آسمان پر ملے ۔

نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ھے کہ ادریس پانچویں آسمان پر ملے ۔

(۲) ھارون

بخاری اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ھے کہ ھارون چوتھے آسمان پر ملے ۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ھے کہ ھارون پانچویں آسمان پر ملے ۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ھے کہ ھارون پانچویں آسمان پر ملے ۔

(۳) موسیٰ

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعه کی حدیث ہے که موسیٰ چھٹے آسمان پر ملے ۔

مسلم اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے که موسیٰ چھٹے آسمان پر ملے ۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے که موسیٰ ساتویں آسمان پر ملے ۔

(۴) ابراهیم

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے که ابراهیم چھٹے آسمان پر ملے ۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے که ابراهیم چھٹے آسمان پر ملے ۔

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعه کی حدیث ہے که ابراهیم ساتویں آسمان پر ملے ۔

مسلم اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے که ابراهیم ساتویں آسمان پر ملے ۔

حلیۂ موسیٰ

بخاری میں ابوهریره کی اور مسلم میں جابر کی اور ابوهریره کی ترمذی میں حدیث ہے جن میں حضرت موسیٰ کا دبلا یا چھریره ہونا بیان ہوا ہے ۔

بخاری میں عبد الله ابن عمر کی حدیث ہے جس میں موسیٰ کا موٹا ہونا بیان ہوا ہے ۔

بخاری اور مسلم میں عبد الله ابن عباس کی حدیث ہے جس میں بیان ہوا ہے که حضرت موسیٰ کے گھونگریالے بال تھے ۔

بخاری میں ابوهریره کی اور عبد الله ابن عمر کی اور مسلم اور

ترمذی میں ابو ہریرہ کی حدیث ہے جس میں حضرت موسیٰ کے سیدھے لمبے بال بیان ہوئے ہیں ۔

حلیۂ عیسیٰ

بخاری اور مسلم میں عبد اللہ ابن عباس کی حدیث ہے جس میں حضرت عیسیٰ کے لمبے بال ہونے معلوم ہوتے ہیں ۔

بخاری میں عبد اللہ ابن عمر کی اور بخاری اور مسلم میں عبد اللہ ابن عباس کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کے گھونگریالے بال تھے ۔

(۵) ذریاتِ آدم و بکاءِ آدم

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ پہلے آسمان پر آدم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملے اور آدم کے دائیں اور بائیں اُن کی ذریات تھی ۔ دائیں طرف والوں کو دیکھ کر ہنستے تھے کہ وہ جنتی ہیں اور بائیں طرف والوں کو دیکھ کر روتے تھے کہ وہ دوزخی ہیں ۔

باقی حدیثوں میں سے کسی حدیث میں اس واقعہ کا ذکر نہیں ہے ۔

بکاءِ موسیٰ

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ جب آنحضرت حضرت موسیٰ سے مل کر آگے بڑھے تو حضرت موسیٰ روئے کہ اے خدا یہ لڑکا جو میرے بعد مبعوث ہوا اس کی اُمت کے لوگ میری اُمت کے لوگوں سے زیادہ جنت میں جائیں گے ۔

باقی حدیثوں میں سے کسی حدیث میں اس واقعہ کا ذکر نہیں ہے ۔

١٠- تخفیف نمازوں میں

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت موسیٰ اور خدا کے پاس تخفیف نماز کے لیے جتنی دفعہ آئے گئے ہر مرتبہ ایک حصہ نمازوں کا معاف ہوا ۔ تعداد کچھ نہیں بیان کی ۔

بخاری اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ اور انس ابن مالک کی حدیثیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دفعہ کے جانے میں دس دس نمازیں معاف ہوئیں اور آخر کو پانچ رہ گئیں ۔

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دفعہ میں پانچ پانچ نمازیں معاف ہوئیں ۔

بخاری اور نسائی میں ابن مالک کی حدیث ہے کہ پانچ نمازیں مقرر ہونے کے بعد بھی موسیٰ علیہ السلام کے کہنے سے آنحضرت خدا کے پاس معافی کے لیے گئے مگر قبول نہ ہوئی اور اور حدیثوں میں ہے کہ پانچ نمازوں کے مقرر ہونے کے بعد آنحضرت نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا کہ اب تو مجھ کو خدا کے پاس جانے میں شرم آتی ہے ۔

متعدد حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سدرۃ المنتہٰی پر پہنچنے سے پہلے نماز فرض ہوئی تھی اور بعض میں مذکور ہے کہ سدرۃ المنتہٰی پر پہنچنے کے بعد نماز فرض ہوئی ۔

١١- اختلافات نسبت سدرۃ المنتہٰی و بیت المعمور

مسلم اور ترمذی اور نسائی میں عبد اللہ ابن مسعود سے حدیث ہے کہ سدرۃ المنتہٰی چھٹے آسمان پر ہے ۔

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ سدرۃ المنتہٰی سب آسمانوں کے بعد ہے اور سدرۃ المنتہٰی پر پہنچنے سے پہلے نماز فرض ہوئی ۔

بخاری اور نسائی مین مالک ابن صعصعه کی اور مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ بیت‌المعمور سب آسمانوں کے بعد ہے اور اُس کے بعد سدرة المنتہٰی ہے اور نماز سدرة المنتہٰی پر پہنچنے کے بعد فرض ہوئی -

بخاری اور مسلم میں مالک ابن صعصعه کی دوسری حدیث ہے کہ ساتوں آسمانوں سے گزر کر سدرة المنتہٰی پر پہنچے اور اُس کے بعد بیت المعمور میں اور اُس کے بعد نماز فرض ہوئی -

بخاری اور نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ ساتوں آسمانوں کے بعد سدرة المنتہٰی پر پہنچے اور اُس کے بعد نماز فرض ہوئی -

۱۲- الوان سدرة المنتہٰی اور آنحضرت صلعم کا سجده کرنا

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے جس میں بیان ہے کہ میں سدرة المنتہٰی کے پاس پہنچا اور اُس پر ایسے رنگ چھائے ہوئے تھے جن کی حقیقت کو میں نہیں جانتا -

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ پھر وہ یعنی آنحضرت ساتویں آسمان سے اوپر گئے جس کا علم سوائے خدا کے کسی کو نہیں یہاں تک کہ سدرة المنتہٰی کے پاس پہنچے اور خدا تعالیٰ اُن سے نزدیک ہوا پھر اور بھی نزدیک ہوا یہاں تک که دو کمانوں کا یا اس سے بھی کم فاصله ره گیا پھر خدا نے اُن کو وحی بھیجی اور پچاس نمازیں مقرر کیں -

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا سدرة المنتہٰی کی نسبت کہ جب اُس پر حکم الٰہی سے چھا گیا جو چھانا تھا تو اُس کی حالت بدل گئی کسی انسان کی طاقت نہیں ہے که اُس کے حسن کی تعریف کر سکے -

مسلم اور ترمذی اور نسائی میں عبداللہ ابن مسعود کی حدیث ہے اس میں قرآن مجید کی اس آیت کی (اذ یغشی السدرۃ ما یغشی) تفسیر میں یہ لکھا ہے کہ اس سے مطلب ہے سونے کے پروانوں سے یعنی سونے کے پروانے (یعنی پتنگے) درخت پر چھائے ہوئے تھے ۔

نسائی میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ پھر ہم ساتوں آسمانوں بعد سدرۃ المنتہٰی کے پاس پہنچے پھر مجھ پر کہر سی چھا گئی پھر میں سجدہ کے لیے جھکا یعنی سجدہ کیا ۔

۱۳۔ سدرۃ المنتہٰی کی نہریں

بخاری اور مسلم اور نسائی میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے اس میں لکھا ہے کہ سدرۃ المنتہٰی کی جڑ میں سے چار نہریں نکلتی ہیں دو پوشیدہ اور دو ظاہر ۔ دونوں پوشیدہ نہریں جنت میں بہتی ہیں اور دو ظاہر نیل اور فرات ہیں ۔

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آسمانی دنیا یعنی آسمان اول پر دو نہریں بہتی ہوئی دیکھیں ۔ آنحضرت نے جبریل سے دریافت کیا کہ یہ کیا نہریں ہیں جبریل نے کہا یہ نیل و فرات کی اصل ہیں ۔

اور کسی حدیث میں سوائے ان حدیثوں کے نہروں کا ذکر نہیں ہے ۔

۱۴۔ شراب اور دودھ

مسلم میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جب میں بیت‌المقدس کی مسجد سے نماز پڑھ کر نکلا تو جبریل نے دو پیالے پیش کیے ایک شراب اور ایک دودھ کا ۔

مسلم میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ بیت‌المعمور

میں شراب اور دودھ کے دو پیالے پیش کیے گئے ۔

بخاری میں مالک ابن صعصعہ کی حدیث ہے کہ بیت‌المعمور میں تین پیالے پیش کیے گئے ایک دودھ کا ، ایک شراب کا اور ایک شہد کا ۔

۱۵۔ جنّت مں داخل ہونا

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سدرۃ المنتہٰی کے بعد جنت میں داخل ہوئے ۔

اوز کسی حدیث میں جنت میں جانے کا ذکر نہیں ہے ۔

۱۶۔ کوثر

بخاری میں انس ابن مالک کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے آسمان اول پر ایک اور نہر دیکھی جس پر موتی اور زبرجد کے محل تھے جبریل نے بتایا کہ یہ نہر کوثر ہے ۔

اور کسی حدیث میں کوثر کا ذکر نہیں ہے ۔

۱۷۔ سماعت صریف الاقلام

بخاری اور مسلم میں ابوذر کی حدیث ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں ایسے مقام پر پہنچا جہاں سے قلموں کے چلنے کی آواز آتی تھی ۔

اور کسی حدیث میں یہ مضمون نہیں ۔

۱۸۔ آسمانوں پر جانا بذریعہ معراج کے

اختلاف اقوال علماء نسبت اسرائے اور معراج کے جہاں ہم نے بیان کیے ہیں اس میں ابو سعید خدری کی حدیث کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں ۔

و فی حدیث ابی سعید الخدری عند ابن اسحاق فلما فرغت مما کان فی بیت‌المقدس اتی بالمعراج ۔

یعنی جو کچھ کہ بیت‌المقدس میں ہونا تھا جب وہ ہو چکا تو

لائی گئی معراج - معراج کا ترجمہ ہم نے سیڑھی کیا ہے جس کے ذریعہ سے بلندی پر چڑھتے ہیں -

معراج کے معنی سیڑھی کے لینے میں یہ سند ہے کہ فتح الباری

فاما العروج ففی غیر هذه الروایت من الاخبار انه لم یکن علی البران بل رقی المعراج و هو السلم کما وقع مصرحا به فی حدیث ابی سعید عند ابن اسحٰق و البیهقی فی الدلائل و لفظه فاذا انا بدابة کالبغل مضطرب الاذنین یقال له البراق و کانت الانبیاء ترکبه قبلی فرکبته فذکر الحدیث قال ثم دخلت انا و جبریل بیت المقدس فضلیت ثم اتیت بالمراج و فی روایت ابن اسحٰق سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لما فرغت مما کان فی بیت المقدس اتی بالمعراج فلم ار قط شیئا کان احسن منه و هو الذی یمد الیه المیت عینیة اذا حضرفا

جلد ہفتم صفحہ ١٦٠ میں علامہ ابن حجر نے لکھا ہے یعنی اس روایت کے سوا اور روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت کا آسمانوں پر جانا براق پر نہ تھا بلکہ معراج پر گئے تھے جس سے مراد سیڑھی ہے - چناں چہ ابن اسحاق کے نزدیک ابو سعید کی حدیث میں اور بیہقی کی کتاب الدلائل میں صاف طور پر اس کی تصریح ہے - حدیث کے لفظ یہ ہیں کہ یکایک ایک چوپایہ خچر کی مانند پتلے کانوں والا لایا گیا جس کو براق کہتے ہیں - مجھ سے پہلے پیغمبر اس پر سوار ہوتے تھے - میں اس پر سوار ہوا - پھر حدیث میں بیان کیا ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ جب میں اور جبریل دونوں بیت المقدس میں داخل ہوئے - میں نے نماز پڑھی - پھر میرے پاس معراج یعنی ایک سیڑھی

صعدنی صاحبی فیه حتیٰ انتھی بی الی باب من ابواب السماء الحدیث و فی روایة کعب فوضعت له مرقاة من فضه و مرقاة من ذهب حتی عرج هو و جبریل و فی روایة لا بی سعید فی شرف المصطفیٰ انه اتی بالمعراج من جنة الفردوس و انه منضد باللولؤ و عن یمینه ملائکة و عن یساره ملائکة۔

(فتح الباری جلد هفتم صفحه ۱۶۰)

لائی گئی اور ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ فرماتے تھے کہ بیت المقدس میں جو کچھ ہونا تھا میں اُس سے جب فارغ ہوا تو معراج یعنی سیڑھی لائی گئی جس سے زیادہ خوبصورت چیز میں نے کبھی نہیں دیکھی اور وہ ایسی خوش نما تھی کہ مرنے والا عین جان کنی کے وقت اُس کے دیکھنے کے لیے آنکھیں کھول دے ۔ پھر میرے ساتھی یعنی جبریل نے مجھ کو سیڑھی پر چڑھایا یہاں تک کہ آسمان کے ایک دروازہ کے پاس لے پہنچا اور کعب کی روایت میں ہے کہ ایک سیڑھی چاندی کی اور ایک سونے کی رکھی گئی یہاں تک کہ آنحضرت اور جبریل اُس پر چڑھے اور شرف المصطفیٰ میں ابو سعید کی روایت میں ہے کہ بہشت سے ایک سیڑھی لائی گئی جس میں موتی جڑے ہوئے تھے اُس کے دائیں طرف بھی فرشتے اور بائیں طرف بھی فرشتے تھے ۔

اگر ان روایتوں پر کچھ اعتبار ہو سکے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج مثل حضرت یعقوب کی معراج کے ہو جاتی ہے جس کا ذکر توریت میں ہے ۔

توریت میں لکھا ہے کہ ”پس یعقوب از بیر شبع بیروں آمد و بحاران روانہ شد ۔ و بجائے رسید کہ در انجا بیتوتت نمود زیرا کہ

آفتاب فرو مے رفت و از سنگ ھاے آں مکان گرفتہ بجہت بالیں گذاشتہ و ھماں جا خوابید ۔ پس بخواب دید کہ اینک نردبانے بزمیں برپا گشتہ سرش بآسمان مے خورد و اینک فرشتگان خدا ازاں ببالا وزیر می رفتند ۔ واینک خداوند براں ایستادہ گفت من خداوند خداے پدرت ابراھیم وھم خداے اسحاقم ایں زمینے کہ براں می خوابی بتو و بذریتہ تو می دھم ۔ و ذریت تو مانند خاک زمین گردیدہ بمغرب و مشرق و شمال و جنوب منتشر خواھند شد و ھم از تو د از ذریہ ات تمامی قبائل زمین متبرک خواھند شد ۔ و اینک من با تو ام و ھر جاے کہ میروی ترا نگاھداشتہ بایں زمین باز پس خواھم آورد و تا بوقتیکہ آنچہ بتو گفتہ ام بجاے آورم ترا وا نخواھم گذاشت ۔ و یعقوب از خواب خود بیدار شدہ گفت بدرستی کہ خداوند دریں مکان ست و من ندانستم ۔ پس ترسیدہ گفت کہ ایں مکان چہ ترسناک است ایں نیست مگر خانہ خدا و ایں است دروازہ آسمان ۔ (کتاب پیدائش باب ۲۸ ورس ۱۰ لغایت ۱۷) ۔

اختلافاتِ احادیث کا نتیجہ

ان واقعات کا جن کا حدیثوں میں بیان ھے بلکہ ان سے بھی زیادہ تر عجیب باتوں کا خواب میں دیکھنا نا ممکن نہیں ھے مگر ھم نے اُن کے اختلافات اس لیے دکھائے ھیں تاکہ معلوم ھو کہ بہ سبب اُن اختلافات کے یقین نہیں ھو سکتا کہ در حقیقت کیا حالات آنحضرت نے دیکھے تھے اور کیا واقعات خواب میں گذرے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا تھا اور راوی کیا سمجھا اور کس قدر تغیر الفاظ ھیں ، طرز بیان میں ، واقعات میں اور معانی الفاظ میں ھو گیا اور کس راوی نے اپنی سمجھ کے مطابق کون کون سی باتیں اُن میں زیادہ کر دیں اور کون سی کم ۔ کیونکہ اُن حدیثوں سے معلوم ھوتا ھے کہ بہت جگہ راویوں کے

قول آن حدیثوں میں شامل ہیں ۔ پس جس قدر قرآن مجید میں مذکور ہے کہ '' لنریہ من آیاتنا انہ ھوالسمیع البصیر '' اس قدر تو تسلیم ہے کہ خدا نے آس خواب میں کچھ اپنی نشانیاں آنحضرت کو دکھلائیں مگر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کیا نشانیاں دکھلائیں اور اگر ہم آیات سے احکام مراد لیں جیسا کہ قرآن مجید کے بہت سے مقاموں میں آیات سے احکام مراد ہیں اور '' لنریہ '' سے ارادت قلبی یعنی کسی بات پر دلی اور کامل یقین ہو جانا سمجھیں تو آیت کے یہ معنی ہوتے ہیں ۔ تاکہ ہم آس کو یقین کرا دیں اپنے بعض حکموں پر اور یہ الفاظ جو حدیثوں میں آئے '' فاوحی الی ما اوحی '' اور '' فرضت علی آمتی خمسون صلٰوۃ '' اسی پر دلالت کرتے ہیں کہ آیات سے احکام مراد ہیں ۔

ہم آوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس باب میں کہ معراج جاگتے میں اور بجسدہ ہوئی تھی یا سوتے میں بروحہ بطور خواب کے ۔ علمائے متقدمین کے تین مذہب ہیں مگر شاہ ولی اللہ صاحب نے ایک چوتھا مذہب اختیار کیا تھا کہ جاگتے میں اور بجسدہ ہوئی مگر بجسدہ برزخی بین المثال والشہادۃ ۔ چوتھے مذہب کو ہم چھوڑ دیتے ہیں کیوں کہ یہ تو آنھی کی رائے یا مکاشفہ ہے جس کا پتہ نہ کسی روایت میں ہے نہ اقوال علماء میں سے کسی قول میں ۔ بلکہ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کو بھی معراج بالجسد ہونے پر یقین نہیں ہے ۔ صاف صاف نہیں کہتے اور بجسد برزخی معراج کا بیان کرتے ہیں ۔ جس کا صریح مطلب یہ ہے کہ جسد اصلی موجودہ کے ساتھ معراج نہیں ہوئی اور اس لیے آن کا مذہب بھی انھی لوگوں کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ بجسدہ معراج نہیں ہوئی ۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے مذہب کو چھوڑ کر تین مذہب باقی

رہ جاتے ہیں ۔ یعنی معراج کا ابتدا سے انتہا تک بجسدہ اور حالت بیداری میں ہونا ۔ یا مکہ سے بیت‌المقدس تک بجسدہ اور حالت بیداری میں ہونا اور اُس کے بعد بیت‌المقدس سے آسمانوں اور سدرۃ المنتہٰی تک ہونا بروحہ یا معراج کا جس میں اسریٰ بھی داخل ہے ابتدا سے انتہا تک بروحہ اور سونے کی حالت میں یعنی خواب میں ہونا ۔ ہم پہلی دونوں صورتوں کو تسلیم نہیں کرتے لیکن ہر ایک صورت کو معہ اُس کے دلائل کے بیان کرتے ہیں ۔

صورتِ اول یعنی معراج بجسدہ ابتدا سے انتہا تک بحالت بیداری

اس میں کچھ شک نہیں کہ بہت بڑا گروہ علماء کا اس بات کا قائل ہے کہ مراج ابتدا سے انتہا تک حالت بیداری میں اور بجسدہ ہوئی تھی ۔ مگر اس کے ثبوت کے لیے اُن کے پاس ایسی ضعیف دلیلیں ہیں جن سے امر مذکور ثابت نہیں ہو سکتا ۔

پہلی دلیل اُن کی یہ ہے خدا نے فرمایا ہے" اسری بعبدہ " اور عبد جسم اور روح دونوں کو شامل ہے ۔ اس لیے متعین ہوا کہ معراج میں آنحضرت کا جسم اور روح دونوں گئے تھے ۔

تفسیر کبیر میں لکھا ہے ۔ کہ عبد نام ہے جسم اور روح دونوں کا ۔ پس ضرور ہوا کہ اسرا میں جسم اور روح دونوں گئے ہوں پھر اس پر بحث ہے کہ انسان جسم یا روح کا یا مجموع کا نام ہے ۔

ان العبد اسم لمجموع الجسد والروح فوجب ان یکون الاسراء حاصلا لمجموع الجسد والروح ۔
(تفسیر کبیر جلد ۴ صفحہ ۲۰۱)

اور شفاے قاضی عیاض میں ہے کہ معراج کا واقعہ اگر خواب ہوتا تو خدا فرماتا بروح عبدہ اور بعبدہ نہ کہتا مگر

لو کان مناما لقال بروح عبدہ ولم یقل بعبدہ ۔

(شفائے قاضی عیاض وہ اس طرح پر کلام عرب کی
صفحہ ۸٦) کوئی مثال نہیں بتاتے ۔
دوسری دلیل اُن کی یہ ہے کہ سرے پر خدا نے فرمایا ہے
" سبحان الذی " اور سبحان کا لفظ تعجب کے موقعہ پر بولا جاتا
ہے اگر اسرا اور معراج خواب میں ہوتی تو کچھ تعجب کی بات نہ
تھی ۔ اس سے ظاہر ہے کہ معراج حالت بیداری میں اور بجسدہ
ہوئی اور یہ عجیب واقعہ تھا اس لیے خدا نے شروع میں فرمایا
" سبحان الذی " ۔

تیسری دلیل اُن کی یہ ہے ۔ کہ انھوں نے سورۂ والنجم
ما زاغ البصر وما کو بھی معراج سے متعلق
طغی ولو کان مناما ما کانت سمجھا ہے ۔ سورۃ نجم میں آیا
فیہ ایۃ ولا معجزۃ ۔ ہے ۔ نہیں ادھر اُدھر پھری اُس کی
(شفائے قاضی عیاض ، صفحہ ۸٦) نگاہ اور نہ مقصد سے آگے بڑھی
اور اگر معراج ہوتی سوتے میں تو اس میں نہ کوئی نشانی
ہوتی نہ معجزہ اور جب امر واقع کو بصر کی طرف منسوب کیا ہے
تو اُس سے ثابت ہوتا ہے کہ معراج رویت عینی تھی نہ رویت قلبی۔
چوتھی دلیل اُن کی یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے سورہ والنجم
کی ایک آیت کی تفسیر میں اس بات سے انکار کیا ہے کہ آنحضرت
نے خدا کو آنکھوں سے دیکھا ہے اور اگر معراج خواب میں ہوئی
ہوتی تو حضرت عائشہ اس سے انکار نہ کرتیں ۔ شفائے قاضی عیاض
میں لکھا ہے ۔

ہماری مراد اُس حدیث سے ہے جس سے حضرت عائشہ کا یہ صحیح
الذی یدل علیہ قول معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
صحیح قولھا انہ بجسدہ کا معراج جسمانی تھا ۔ کیوں کہ
لا نکارھا ان تکون رویاہ لربہ اُنھوں نے اس بات کا انکار کیا

رویا عین ولو کانت عندھا منا ما لم تنکرہ ۔
(شفائے قاضی عیاض صفحہ ۸۹)

ہے کہ آنحضرت نے خدا کو آنکھوں سے دیکھا ۔ اگر واقعہ معراج اُن کے نزدیک خواب ہوتا تو ہرگز اس بات کا انکار نہ کرتیں ۔

عن مسروق قال کنت متکیا عند عایشة ۔ فقالت یا ابا عائشة ثلاث من تکلم بواحدة منھن فقد اعظم علی اللہ الفریہ قلت ماھن قالت من زعم ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم رای ربہ فقد اعظم علی اللہ الفریہ قال و کنت متکیا فجلست فقلت یا ام المومنین انظرینی ولا تعجلینی الم یقل اللہ تعالیٰ ” ولقد راہ بالافق المبین ولقد راہ نزلة اخری“ فقالت اول ھذہ الامة سال عن ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انما ھو جبریل علیہ السلام لم رہ علی صورتہ التی خلق علیھا غیرھا

مسروق کہتے ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پاس تکیہ لگائے بیٹھا تھا ۔ اُنھوں نے کہا اے ابو عائشہ تین باتیں ہیں جو شخص اُن میں سے ایک بھی زبان پر لاتا ہے خدا پر بہت بڑا بہتان باندھتا ہے ۔ میں نے کہا وہ باتیں کیا ہیں ۔ کہا جو شخص گمان کرے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا ۔ وہ خدا پر بہت بڑا بہتان باندھتا ہے ۔ مسروق کہتے ہیں کہ میں تکیہ لگائے بیٹھا تھا ۔ یکایک سیدھا ہو بیٹھا اور میں نے کہا اے اُم المومنین مجھ کو دم لینے دو اور جلدی نہ کرو کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے کہ بے شک محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو یعنی خدا کو اُفق مبین پر دیکھا اور اُس نے دوبارہ اس کو یعنی خدا کو دیکھا ۔ حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں

بین المرتین و ایته منهبطا من السماء ساد اعظم خلقه مابین السماء الی الارض فقالت اولم تسمع ان الله عز و جل یقول ”لا تدرکه الا بصار وهو اللطیف الخبیر“ اولم تسمع ان الله عز و جل یقول ”وما کان لبشر ان یکلمه الله الاوحیا اومن وراء حجاب او یرسل رسولا“ الی قوله ”علی حکیم“۔
(صحیح مسلم ، صفحه ۹۸)

اس اُمت میں سب سے پہلی ہوں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کا مطلب پوچھا ۔ آنحضرت نے فرمایا کہ اس سے مراد جبریل علیہ‌السلام ہیں میں نے اُس صورت میں جس پر وہ پیدا ہوئے ہیں اُن کو دو دفعہ کے سوا نہیں دیکھا ۔ میں نے اُن کو آسمان سے اُترتے دیکھا کہ اُنھوں نے اپنے حبثہ کی بڑائی سے زمین اور آسمان کی درمیانی فضا کو بھر دیا تھا ۔ حضرت عائشہ نے فرمایا کیا تم نے نہیں سنا خدا فرماتا ہے کہ نہیں پاتیں اُس کو نظریں اور وہ پاتا ہے سب نظروں کو اور وہی ہے باریک دیکھنے والا خبردار اور کیا تو نے نہیں سنا خدا فرماتا ہے نہیں ممکن ہے کسی انسان کے لیے کہ خدا اُس سے باتیں کرے مگر بطور وحی کے یا پردے کی اوٹ سے یا کوئی رسول بھیجتا ہے آخر آیت تک ۔

پانچویں دلیل اُن کی یہ ہے کہ قریش نے آنحضرت کے بیت‌المقدس جانے اور اُن کے دیکھنے سے انکار کیا ۔ اگر وہاں تک جانا بطورِ خواب دیکھنے کے ہوتا تو قریش کو اُس سے انکار اور تنازع کرنے کا کوئی مقام نہ تھا ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ معراج حالت بیداری میں اور بجسدہ تھی ۔ جس کے سبب سے قریش نے جھگڑا کیا فتح الباری شرح بخاری اور نیز بخاری میں جو کچھ اس کی نسبت لکھا ہے اُس کو ہم اس مقام پر لکھتے ہیں ۔

فتح الباری میں لکھا ہے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے۔

و ذهب بعضهم الی ان الاسراء کان فی الیقظة و المعراج کان فی المنام او ان الاختلاف فی کونه یقظه او مناما خاص بالمعراج لا بالاسراء و لذلک لما اخبر به قریشا کذبوه فی الاسراء و استبعدوا وقوعه و لم یتعرضوا للمعراج و ایضاً فان الله سبحانه و تعالیٰ قال ''سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ'' فلو وقع المعراج فی الیقظة کان ذلک ابلغ فی الذکر فلما لم یقع ذکره فی هذا الموضع مع کون شانه اعجب و امره اغرب من الاسراء بکثیر دل انه کان مناما و اما الاسراء لو کان مناما لما کذبوه ولا استنکروه لجواز وقوع مثل ذلک و ابعد منه لاحاد لناس۔

(فتح الباری، جلد ۷، صفحه ۱۵۱)

کہ اسرا حالت بیداری میں اور معراج سونے کی حالت میں ہوئی تھی یا اس بات میں اختلاف کہ جاگتے میں ہوئی یا سوتے میں خاص معراج سے متعلق ہے نہ اسرا سے۔ اسی سبب سے جب رسول خدا نے قریش کو اس واقعہ کی خبر دی تو اُنھوں نے بیت المقدس جانے کی تکذیب کی اور اس وقوع کو ناممکن خیال کیا اور معراج سے کچھ تعرض نہیں کیا نیز خدا تعالیٰ فرماتا ہے ''پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک'' اگر معراج جاگتے میں ہوئی ہوتی تو اُس کا ذکر کرنا اور بھی زیادہ بلیغ ہوتا۔ مگر جب خدا نے اس کا ذکر یہاں نہیں کیا حالاں کہ اس کی کیفیت اسرا سے بہت عجیب اور اس کا قصہ اس سے زیادہ نادر تھا۔ تو معلوم ہوا کہ معراج خواب میں ہوئی تھی۔ لیکن اسرا اگر خواب میں ہوتی تو

قریش اس کی تکذیب نہ کرتے اور نہ انکار کرتے کیوں کہ ایسی اور اس سے زیادہ دور از قیاس باتیں لوگوں کو خواب میں دکھائی دے سکتی ہیں ۔

اور بخاری کی ایک حدیث میں ہے جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں

قال جابر بن عبداللہ انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس و طفقت اخبرھم عن آیاتہ و انا انظر الیہ ۔

(صحیح بخاری ، صفحہ ۵۴۸)

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ جب قریش نے میری تکذیب کی میں مقام حجر میں کھڑا ہوا ۔ خدا نے بیت المقدس کو میری نظروں میں جلوہ گر کر دیا میں اس کی نشانیاں قریش کو بتاتا تھا اور اس کو دیکھتا جاتا تھا ۔ صحیح مسلم میں بھی مثل صحیح بخاری کے حدیث ہے ۔ جس کے الفاظ اور مضمون میں بخاری کی حدیث سے اختلاف ہے ۔

صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقد رایتنی فی الحجر و قریش تسألنی عن مسرای فسألتنی عن اشیاء من بیت المقدس لم اثبتھا فکربت کربۃ ما کربت مثلہ قط قال فرفعہ اللہ لی انظر الیہ ما یسألون عن شیء الا انبأتھم بہ ۔

(صحیح مسلم ، جلد ۱ ، صفحہ ۹۶)

علیہ وسلم نے فرمایا میں نے اپنے آپ کو مقام حجر میں دیکھا اس حال میں کہ قریش مجھ سے بیت المقدس تک جانے کا حال پوچھتے تھے ۔ انھوں نے بیت المقدس کی ایسی باتیں مجھ سے دریافت کیں جو مجھ کو یاد نہ تھیں میں ایسا گھبرایا کہ اس سے پہلے کبھی ایسا نہیں گھبرایا تھا ۔ رسول خدا فرماتے ہیں کہ خدا نے بیت المقدس

مجھ سے نزدیک کر دیا میں اُس طرف دیکھتا تھا اور وہ جو کچھ مجھ سے پوچھتے تھے میں اُن کو بتاتا تھا ۔

چھٹی دلیل اُن کی یہ ہے کہ اُمّہانی کی حدیث سے جو طبرانی نے نقل کی ہے اور شداد ابن اوس کی حدیث سے جو بیہقی نے ذکر کی ہے ۔ صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت کا معراج کو جانا جسم کے ساتھ بیداری کی حالت میں تھا چناں چہ ان دونوں حدیثوں کو قاضی عیاض نے کتاب شفا میں نقل کیا ہے اور وہ یہ ہیں :

و عن امہانی ما اسری برسول صلی اللہ علیہ وسلم الا و ہو فی بیتی تلک اللیلۃ صلی العشاء الآخرۃ و نام بیننا فلما کان قبیل الفجر اہبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما صلی الصبح و صلینا قال یا ام ہانی لقد صلیت معکم العشاء الآخرۃ کما رایت بہذا الوادی ثم جئت بیت المقدس فصلیت فیہ ثم صلیت الغداۃ معکم الآن کما ترون و ہذا بین فی انہ بجسمہ ۔

حضرت امہانی سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج ہوئی ۔ اُس رات میرے گھر میں تھے ۔ عشا کی نماز پڑھ کر ہمارے درمیان سو رہے ۔ صبح سے کچھ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو جگایا جب آنحضرت اور ہم صبح کی نماز پڑھ چکے تو آپ نے فرمایا اے اُمّہانی میں نے عشا کی نماز تمہارے ساتھ اس وادی یعنی مکہ میں پڑھی جیسا کہ تو نے دیکھا ۔ پھر میں بیت‌المقدس گیا اور اس میں نماز پڑھی پھر اس وقت صبح کی نماز تمہارے ساتھ پڑھی جیسا کہ تم دیکھتے ہو اور یہ حدیث معراج کے جسمانی ہونے پر صریح دلیل ہے ۔

وعن ابی بکر من روایت

شداد بن اوس نے ابوبکر سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے معراج کی رات کے متعلق

شدادبن اوس عنه انه قال للنبی صلی الله علیه وسلم لیلته اسری به طلبتک یا رسول الله البارحة فی مکانک فلم اجدک فاجابه ان جبریل حمله الی المسجد الاقصٰی ۔
(شفاء قاضی عیاض ، صفحه ۸۷)

رسول الله صلی الله علیه وسلم سے کہا میں نے کل رات آپ کو مکان میں ڈھونڈا آپ کو نہیں پایا ۔ آنحضرت نے جواب دیا کہ جبریل مجھ کو بیت‌المقدس لے گئے تھے ۔ یہ چھ دلیلیں ہیں جو حامیان معراج بالجسد نے بیان کی ہیں ۔

ان تمام دلیلون سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ اسرا و معراج بجسده اور حالت بیداری میں ہوئی تھی اُن کے پاس قرآن مجید سے یا حدیث سے کوئی سند موجود نہیں ہے قرآن مجید سے کہیں بیان نہیں ہوا ہے کہ اسرا یا معراج بجسده و حالت بیداری میں ہوئی تھی ۔ صحاح کی کسی حدیث میں اس کی تصریح نہیں ہے بلکه اگر کچھ ہے تو اس کے برخلاف ہے اور جو دلیلیں بیان کی ہیں وہ نہایت ہی ضعیف اور غیر مثبته مدعا ہیں جیسا کہ ہم بیان کرتے ہیں ۔

پہلی دلیل کہ لفظ عبد میں جسم و روح دونوں شامل ہیں، اور اس لیے اسرا و معراج بجسده ہوئی تھی ایسی بے معنی ہے کہ اُس پر نہایت تعجب ہوتا ہے اگر خدا یوں فرماتا کہ ''اسریت ببدی فی المنام من الکعبة الی المدینة یا اریت عبدی فی‌المنام کذا و کذا '' تو کیا اُس وقت بھی یہ لوگ کہتے کہ عبد میں جسم و روح دونوں شامل ہیں اور اس لیے خواب میں مع جسم جانا ثابت ہوتا ہے ۔

جو شخص خواب دیکھتا ہے وہ ہمیشہ متکلم کا صیغه استعمال کرتا ہے اور اگر کوئی شخص اس بات پر قادر ہو کہ دوسرے کو

بھی خواب دکھا سکے تو وہ ہمیشہ اس کو مخاطب کرے گا
خواہ نام لے کر یا اس کی کسی صفت کو بجائے نام قرار دے کر
اور اس پر اس طرح سے استدلال نہیں ہو سکتا جیسا کہ ان
صاحبوں نے عبد کے لفظ سے استدلال چاہا ہے ۔

قرآن مجید میں حضرت یوسفؑ نے اپنے خواب کی نسبت کہا
''یا ابت انی رایت احد عشر کوکبا'' اور قیدیوں نے اپنا
خواب اس طرح بیان کیا ، ایک نے کہا ''انی ارانی اعصر خمرا''
دوسرے نے کہا ، ''انی ارانی احمل فوق راسی خبزا''
حالاں کہ یہ سب خواب تھے پھر لفظ ''انی'' پر یہ بحث کہ اس
میں جسم و روح دونوں داخل ہیں اور خواب میں جو فعل
کیا فی‌الواقع وہ جسمانی فعل ہی تھا کیسی لغو و بیہودہ بات ہے ۔

خود رسول اللہ علیہ وسلم نے اپنے خواب بیان کیے
ہیں اور دوسروں نے بھی اپنے خواب آنحضرت کے سامنے بیان
کیے ہیں جن میں متکلم کے صیغے ''رایت'' استعمال ہوئے ہیں
اور اُن اشیاء اور اشخاص کا ذکر آیا ہے جن کو خواب میں دیکھا ۔
پس کیا اس پر خواب میں اُن اشیاء اور اشخاص کے فی‌الوقع
مجسدها موجود ہونے پر استدلال ہو سکتا ہے ۔

اور یہ قول کہ اگر معراج کا واقعہ خواب ہوتا تو خدا
فرماتا ''اسری بروح عبدہ'' ایسا ہی بیہودہ ہے جیسا کہ
عبد کے لفظ سے جسمانی معراج پر استدلال کرنا ۔ اس قول کے لیے
ضرور تھا کہ کوئی سند کلام عرب کی پیش کی جاتی کہ خواب
کے واقعہ پر ''فعل بروحہ کذا وکذا'' بولنا عرب کا محاورہ
ہے پس صاف ظاہر ہے کہ جو دلیل پیش کی ہے وہ محض لغو و
بیہودہ ہے اور اس سے مطلب ثابت نہیں ہوتا ۔

دوسری دلیل کی نسبت ہم خوشی سے اس بات کو قبول

کرتے ہیں کہ سبحان کا لفظ تعجب کے موقع پر بولا جاتا ہے۔ مگر اُس کو اسرا سے خواہ وہ خواب میں ہوئی ہو یا حالت بیداری میں اور بجسدہ ہوئی ہو یا بروحہ کچھ تعلق نہیں ہے۔ بلکہ اُس کو اُس سے تعلق ہے جو مقصد اعظم اس اسرا سے تھا اور وہ مقصد اعظم خود خدا نے فرمایا ہے "لنریہ من آیاتنا انہ ھوالسمیع البصیر" اور اسی کے لیے خدا نے ابتدا میں فرمایا "سبحان الذی"۔

تیسری اور چوتھی دلیل مبنی ہے سورہ والنجم کی چند آیتوں اور سورہ تکویر کی ایک آیت پر کہ اُنھوں نے اُن آیتوں کو معراج سے متعلق سمجھا ہے حالاں کہ قرآن مجید سے کسی طرح نصاً یا اشارتاً نہیں پایا جاتا کہ وہ آیتیں معراج سے متعلق ہیں۔ علاوہ اس کے کس قدر بعید معلوم ہوتا ہے کہ سورہ بنی اسرائیل میں جس میں معراج کا ذکر ہے وہاں تو معراج کے حالات نہ بیان کئے جاویں اور ایک زمانہ کے بعد یا قبل جب سورہ والنجم نازل ہوئی ہو اس میں معراج کا حال بیان ہو۔ سورہ والنجم سے ظاہر ہے کہ جو وحی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوتی تھی اور جس کو کفار تسلیم نہیں کرتے تھے اور آنحضرت کو نعوذ باللہ جھٹلاتے تھے اُس کی تردید اور وحی کے من اللہ ہونے کی تصدیق میں وہ آیتیں نازل ہوئی ہیں اُن کو معراج سے کچھ تعلق نہیں۔

علما و محدثین کو سورہ والنجم کی آیتوں کے معراج سے متعلق ہونے میں اس وجہ سے شبہ پڑا ہے کہ بعض راویوں نے معراج کا حال بیان کرنے میں سورہ والنجم کی آیتوں کو بیان کر دیا مثلاً بخاری میں انس ابن مالک سے جو روایت ہے اس کے راوی نے اپنی روایت میں یہ الفاظ لکھے ہیں "ودنا الجبار رب العزۃ فتدلی حتی کان قاب قوسین اوادنی فاوحی اللہ الیہ" اور یہ الفاظ

قریب قریب اُنہی الفاظ کے ھیں جو سورہ والنجم میں آئے ھیں ۔
اسی طرح مسلم میں عبداللہ ابن مسعود سے جو روایت ھے اس کے راوی نے اپنی روایت میں یہ الفاظ کہے ھیں " اذ یغشی السدرة ما یغشی " اور یہ الفاظ بعینہ وھی ھیں جو سورہ والنجم میں آئے ھیں ۔ مگر اس سے یہ ثابت نہیں ھوتا کہ سورہ والنجم کی آیتیں معراج سے متعلق ھیں کیوں کہ حدیثوں کے راوی اپنے لفظوں میں حدیثوں کا مطلب کرتے تھے اور یہی وجہ ھے کہ اسی بیان کو مختلف راویوں نے مختلف لفظوں میں بیان کیا ھے کسی نے " فلما غشیہا (ای السدرة) من امر اللہ ما غشی" کسی نے بیان کیا ھے " فغشیہا (ای السدرة) الوان لا ادری ما ھی " غرض کہ کسی راوی کا حدیث کے مطلب کو قرآن مجید کے الفاظ سے تعبیر کرنا اُس کی دلیل نہیں ھو سکتی کہ وہ الفاظ اُس واقعہ سے متعلق ھیں ۔
علاوہ اس کے سورہ والنجم میں یہ آیت ھے " ولقد راہ نزلة اخری عند سدرة المنتہیٰ " یعنی آنحضرت نے اُس کو اور ایک دفعہ سدرة المنتہیٰ کے پاس دیکھا ۔ یہ حالت ایک دفعہ معراج میں آنحضرت پر طاری ھوئی تھی سورہ والنجم سے ظاھر ھوتا ھے کہ اُس وقت جو وحی آئی تھی اس وقت بھی وھی حالت طاری ھوئی تھی اور لفظ اخریٰ صاف دلالت کرتا ھے کہ جو واقعہ سورہ والنجم میں مذکور ھے وہ واقعہ معراج سے علیحدہ ھے ۔
سورہ والنجم سے جس امر میں وحی آنا معلوم ھوتا ھے وہ متعلق اصنام عرب تھا اور اس لیے ان آیتوں کے بعد خدا نے فرمایا " افرئیتم اللات والعزی و منات الثالثة الاخری " اور آخر کو فرمایا " ان یتبعون الا الظن وما تھوی الانفس و لقد جاءھم من ربھم الھدی ۔"
سورہ والنجم کی آیتیں جن کو مفسرین نے معراج سے متعلق

سمجھا ہے اور هم نے اُن آیتوں کو معراج کے متعلق قرار نہیں دیا
وہ بلا شبہ تفسیر کے لائق هیں تاکہ همارے نزدیک جو اُن کی صحیح
تفسیر ہے معلوم هو جاوے اور پھر اُس میں کچھ شبہ نہ رہے اور
اگر اُن آیتوں کی تفسیر عربی زبان میں هو تو اُن کی ضمیروں کا
مرجع زیادہ وضاحت سے معلوم هوگا اس لیے هم اُن کی تفسیر عربی
زبان میں معہ اُردو ترجمہ کے اس مقام پر لکھتے هیں -

تفسیر آیت سورۃ والنجم

و النجم اذا هوىٰ ما
صاحبكم يعني محمد صلعم
و ما غوى - و ما ينطق
عن الهوىٰ ان هو الا وحيٌ
يوحىٰ علمه يعني محمد صلعم
في التفسير الكبير و الاولى
ان يقال الضمير عائد الى
محمد صلى الله عليه وسلم تقديره
علم محمداً - شديد القوى
ذو مره و هو الله العلي الكبير
كمال قال لنفسه ان الله
قوي شديد العقاب - و هو
شديد المحال - و قال اكثر
المفسرين و هو جبريل
ولانسلمه فاستوىٰ اى محمد
صلعم و هو اى محمد صلعم
بالافق الاعلى - قال صاحب

ستارہ کی قسم جب کہ وہ ڈھلتا ہے - نہیں بھٹکا تمہارا صاحب
یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور
نہ بہکا اور وہ نہیں بولتا اپنی
خواهش سے - نہیں ہے وہ بولنا
مگر وحی جو بھیجی جاتی ہے
سکھایا ہے اُس کو یعنی محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کو - علمہ
میں جو ضمیر ہے اُس کو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھیرا
جائے - تفسیر کبیر میں بھی
لکھا ہے کہ بہتر ہے کہ یہ کہا
جاوے کہ ضمیر پھرتی ہے محمد
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور
اُس کی مراد یہ ہے کہ سکھایا
محمدؐ کو بڑی قوتوں والے صاحب
قوت نے اور اس سے مراد خدا
ہے یعنی خدا نے محمدؐ کو سکھایا -
جو لفظ شدید کا اس آیت میں

التفسیر الکبیر و ظاهر ان
المراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم
معناہ استوی بمکان و ھو
بالمکان العالی ربہ' و
منزلۃ فی رفعۃ القدر لا
حقیقۃ فی الحصول فی المکان
فان قیل کیف یجوز ھذا
و اللہ تعالیٰ ”یقول و لقد
راہ بالافق المبین“ اشارۃ
الی انہ رای جبریل بالافق
المبین نقول و فی ذلک
الموضع ایضاً نقول کما
قلنا ھٰھنا انہ صلی اللہ
علیہ وسلم رای جبریل و
ھو بالافق المبین یقول
القائل رایت الھلال فیقال
این رایتہ فیقول فوق السطح
للمرئی و المبین ھو الفارق
من ابان ای فرق ای ھو
بالافق الفارق بین درجۃ
الانسان و منزلۃ الملک فانہ
صلی اللہ علیہ وسلم انتھٰی
و بلغ الغایۃ وصار نبیا
کما صار بعض الانبیاء
نبیا یاتیہ الوحی فی

ھے اُس کو خدا تعالیٰ نے بہت
جگہ اپنی ذات کے لیے بولا ھے
جیسے کہ ان اللہ قوی شدید
العقاب ۔ وھو شدید المحال ۔
اکثر مفسروں نے شدید القوی
ذو مرہ یعنی بہت بڑی قوت والے
صاحب قوت سے جبریل مراد
لی ھے ۔ مگر ھم اس کو نہیں
مانتے بلکہ یہ کہتے ھیں کہ اُس
سے مراد خدا ھے ۔ پھر وہ یعنی
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کامل ھوا
اور وہ یعنی صلی اللہ علیہ وسلم
ایک بلند مکان یعنی اعلیٰ درجہ
پر تھا ۔ ھم نے ”استوی“ اور
”ھو“ کی ضمیر دونوں سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مراد
لی ھے ۔ تفسیر کبیر میں لکھا
ھے یہ بات ظاھر ھے کہ اس سے
مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ھیں
اور معنی یہ ھیں کہ وہ باعتبار
رتبہ اور منزلت اور بلند قدر کے
ایک عالی مکان میں یعنی درجہ
میں تھے نہ یہ کہ وہ درحقیقت
کسی مکان میں پہنچ گئے تھے ۔
اگر یہ کہا جاوے کہ کس

نومه و علیٰ هیئته و هو و اصل الی الافق الاعلیٰ والافق الفارق بین المنزلتین ۔ و ایضا فی التفسیر المذکور فان قیل الاحادیث تدل علی خلاف ما ذکرته حیث و رد فی الاخبار ان جبریل صلی الله علیه وسلم اری النبیّ صلی الله علیه وسلم نفسه علی صورته فسد المشرق فنقول نحن ما قلنا انه لم یکن و لیس فی الحدیث ان الله تعالیٰ اراد بهٰذه الایه تلک الحکایة حتی یلزم مخالفة الحدیث و انما نقول ان جبریلا ری النبی صلی الله علیه وسلم نفسه مرتین و بسط جناحیه و قد ستر الجانب الشرقی و سدّه لکن الایة لم ترد لبیان ذلک ۔

ثم قال تعالیٰ ثم دنا فتدلّٰی ۔ قال فی التفسیر الکبیر الدنوا و التدلّٰی

طرح یه بات درست هوگی ایسی حالت میں که خدا نے ایک اور جگه فرمایا هے '' ولقد راه بالافق المبین '' جس میں اشاره اس بات کا هے که آنحضرت نے جبریل کو اُفق مبین پر دیکھا تھا ۔ تو هم اُس مقام پر بھی وهی کہیں گے جو اس مقام پر کہتے هیں که آنحضرت صلی الله علیه وسلم نے جبریل کو دیکھا اور وه یعنی آنحضرت اُفق مبین یعنی مکان روشن میں با عتبار رتبه و منزلت کے تھے جیسے که کوئی شخص کسی سے کہے که میں نے چاند دیکھا اور وه پوچھے که کہاں دیکھا اور وه جواب دے که چھت پر ۔ اس سے مراد یه یه هوگی که دیکھنے والا چھت پر تھا نه یه که چاند چھت پر تھا اور مبین کے معنی جدا کرنے والے لے، اور یه بنا هے لفظ ابان سے جس کے معنی جدا کرنے کرنے کے هیں ۔ پس مطب یه هے که آنحضرت صلی الله علیه

بمعنی واحد کانه قال دنی فقرب انتھی ۔ والمعنی عندنا فقرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم الی ربہ او ربہ الیہ تقربا فی المنزلة والدرجة لا تقربا حسیا قال فی التفسیر الکبیر ان محمدا صلی اللہ علیہ وسلم دنا من الخلق والامة ولان لھم وصارکو احد منھم فتدلی ای فتدلی الیھم بالقول اللین والدعاء الرقیق فقال "انا بشر مثلکم یوحی الی" وعلی ھذا ففی الکلام کما کان کانہ تعالیٰ قال الوحی یوحیٰ جبریل علیٰ محمد فاستوی محمد وکمل فدنا من الخلق بعد علوہ و تدلی الیھم و بلغ الرسالة ۔

وفی التفسیر المذکور ان المراد منہ ھو ربہ تعالیٰ و ھو مذھب القائلین بالجھة والمکان اللھم الا ان یرید القرب

وسلم انسان اور فرشتہ کے درجہ اور منزلت کے جدا کرنے والے اُفق پر تھے کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیر درجہ پر پہنچ گئے تھے اور نبی ہو گئے تھے جس طرح اور بعضے نبی نبی ہوئے ہیں ۔ آنحضرت کو وحی ہوتی تھی سوتے میں اور اصلی حالت میں اور آنحضرت پہنچ گئے تھے اُفق اعلیٰ کو جو جدا کرنے والا ہے دونوں درجوں کو (یعنی ملکیت اور بشریت کو) ۔

اور تفسیر کبیر میں لکھا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا ۔ حدیثیں اُس کے برخلاف دلالت کرتی ہیں جہاں کہ حدیثوں میں آیا ہے کہ جبریل نے اپنے آپ کو اپنی اصلی صورت میں آنحضرت کو دکھایا اور مشرق کو گھیر لیا ۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم نے ایسا نہیں کہا کہ یہ نہیں ہوا اور حدیث میں یہ بات نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں

بالمنزلة و على هذا يكون فيه ما فى قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه تعالىٰ من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا و من تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا و من مشى الى اتيته هرولة اشارة الى المعنى المجازى و هذا ما اخترناه و ههنا لما بين ان النبى صلى الله عليه وسلم استوى و على فى المنزلة العقلية لا فى المكان الحسى قال و قرب الله منه تحقيقاً لما فى قوله من تقرب الىٰ ذراعا تقربت اليه باعا۔

فكان قاب قوسين او ادنى اى بين محمد عليه السلام و بين ربه مقدار قوسين اواقل و رد هذا على استعمال العرب قال فى التفسير الكبير يكون قوس عبارة عن بعد من قاس يقوس فاوحىٰ اى اوحى الله الى عبده ما اوحى ما كذب

اراده کیا ہے اس بات کے کہنے کا یعنی جو حدیثوں میں ہے تاکہ حدیثوں کی مخالفت لازم آوے ۔ بیشک ہم کہتے ہیں کہ جبریل نے اپنے تئیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دو دفعہ دکھایا اور اپنے بازو پھیلا دیے اور مشرق کی طرف کو گھیر لیا ۔ لیکن یہ آیت اس بیان میں نازل نہیں ہوئی ۔ واضح ہو کہ اس مقام پر ہم کو اس بات سے بحث کرنی کہ جبریل نے آنحضرت کو کس طرح پر دکھلایا اور آنحضرت نے ان کو کس طرح پر دیکھا ضرور نہیں ہے ۔ کیونکہ اس بحث کو چھیڑیں تو خلط مبحث ہو جاتا ہے ۔

اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا پھر وہ قریب ہوا پھر قریب ہو گیا۔ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ دنو اور تدلی کے لفظ جو اس آیت میں آئے ہیں ۔ ان کے ایک ہی معنی ہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ قریب ہوا پھر قریب ہو گیا ۔ ہمارے نزدیک ان دونوں

الفواد ما رای قال فی التفسیر الکبیر المشهور انه فواد محمد صلی اللہ علیه وسلم معناه انه ما کذب فواده والام لتعریف ما علم حاله لسبق ذکر محمد علیه الصلوة والسلام فی قوله "الی عبده" و فی قوله "و هو بالافق الاعلیٰ" و قوله تعالیٰ "ما ضل صاحبکم" والرای هو فواد محمد علیه السلام و المرئی الایات العجیبة الالهیة۔

افتمارو نه علی مایری ای علی ما قدر ای محمد علیه السلام و لقد راه ای محمد صلی اللہ علیه وسلم ربه برویة الفواد نزلة و فی التفسیر الکبیر النزول بالقرب المعنوی لا الحسی فان اللہ تعالیٰ قد یقرب بالرحمة و الفضل من عبده ولا یراه العبد و لهذا قال موسیٰ علیه السلام "رب ارنی" ای ازل بعض

لفظوں دنی۔ فتدلی میں جن کے معنی ہیں قریب ہوا پھر قریب ہو گیا۔ جو ضمیریں ہیں وہ خدا اور پیغمبر خدا کی طرف پھرتی ہیں اور معنی یہ ہیں کہ قریب ہوئے محمد صلی اللہ علیه وسلم اپنے رب سے یا اُن کا رب اُن سے یعنی محمد صلی اللہ علیه وسلم سے۔ اس قرب سے قریب ہونا منزلت اور درجه میں مراد ہے نہ ظاہر میں دو چیزوں کے پاس پاس ہو جانے سے۔ تفسیر کبیر میں لکھا ہے که محمد صلی اللہ علیه وسلم دنیا کے لوگوں سے اور اپنی امت سے قریب ہوئے اور اُن کے لیے نرم ہوگئے اور انھی میں سے ایک کی مانند ہو گئے۔ پھر قریب ہو گئے اُن سے نرم باتوں اور نرم کلام سے۔ پھر کہا میں انسان ہوں تم جیسا۔ وحی آتی ہے مجھ پر اور اس بنا پر کلام میں دو خوبیاں ہیں گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا مگر وحی که لاتے ہیں جبریل محمد صلی اللہ علیه وسلم پر

حجب العظمة و الجلال
و ادن من العبد بالرحمة
و الافضال لا راک اخری
فی تفسیر ابن عباس مرة اخری
غیر الذی اخبر کم بها
عند سدرة المنتهٰی عند
هاجنة الماوی و هذا دلیل
علی ان الواقعة التی ذکرها
فی هذه السورة ماعدا واقعة
المعراج فانضما مها
بواقعة المعراج لیس
بصحیح و له دلیل ثانٍ فی
الایة الاتیة - اذ یغشی
السدرة ما یشغی و هذا اخبار
عما وقع فی المعراج -
فی البخاری عن ابن شهاب عن
انس ابن مالک عن ابی ذر -
ثم انطلق بی حتی انتهی
بی الی السدرة المنتهی و
غشیها الوان لا ادری ما
هی - و فی النسائی عن سعید
ابن عبد العزیز عن یزید
ابن ابی مالک عن انس
ابن مالک - ثم صعد بی
فوق سبع سموات فاتینا

پھر محمد صلی اللہ علیه وسلم کامل
اور پورے ھوئے۔ پھر اپنے اونچے
ھونے کے بعد دنیا کے لوگوں
سے قریب ھوئے اور اُن سے نزدیک
ھوئے اور خدا کا پیغام پہنچا دیا ۔
اسی تفسیر میں ھے که
تدلی کی ضمیر خدا کی طرف پھرتی
ھے اور یه اُن کا مذھب ھے
جو خدا کے لیے جہت اور مکان
کے قائل ھیں ۔ مگر حاشا وکلا
قرب سے سوائے قرب منزلت کے
اورکچھ مراد نہیں ھے اور بلحاظ
اس مطلب کے ھی مطلب اُس
قول کا جس میں آنحضرت نے
خدا کی طرف سے کہا ھے که جو
مجھ سے ایک بالشت نزدیک ھوتا
ھے میں اس سے ھاتھ بھر نزدیک
ھوتا ھوں اور جو مجھ سے ھاتھ
بھر قریب ھوتا ھے میں اُس سے
دو ھاتھ قریب ھوتا ھوں اور جو
میری طرف چلتا ھے میں اُس کی
طرف دوڑتا کر جاتا ھوں ۔ یہاں
قرب سے معنی مجازی مراد ھیں
نه حقیقی اوریہی ھم نے اختیار
کیا ھے اور یہاں جب بیان کیا که

سدرة المنتہیٰ فغشینی
ضبابة فخررت ساجدا ۔ و
شریک ابن عبد اللہ فی
حدیثه عن انس ابن مالک
اتی بعدة الفاظ من سورة
النجم و قال حتی جاء
سدرة المنتہیٰ و دنی الجبار
رب العزة فتدلی حتی کان
قاب قوسین او ادنی فاوحی
اللہ الیه فیما یوحی اللہ
ما زاغ البصر و ما
طغیٰ فی التفسیر الکبیر
و اما علی قولنا غشیها
نور فقوله "ما زاغ" ای ما
مال عن الانوار "و ما
طغیٰ" ای ما طلب شیئا
و راءها ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ و فیه وجه
آخر و هو ان یکون ذلک
بیان لوصول محمد صلی اللہ وسلم
الی سدرة الیقین الذی لا یقین
فوقه و لقد رای من آیات
ربه الکبری و هذا کقوله
تعالیٰ فی سورة الاسراء
" لنریه من آیاتنا ۔"

نبی صلی اللہ علیه وسلم کامل ہوئے
اور عقلی مرتبه میں اونچے ہوئے
نه که حسی مرتبه میں ۔ تو
پھر فرمایا که خدا اُن سے قریب
ہوا تحقیقاً جیسا که اُس نے فرمایا
که جو میری طرف ہاتھ بھر بڑھتا
ہے میں اُس کی طرف دو ہاتھ
بڑھتا ہوں ۔ پھر رہ گیا فاصله دو
کمانوں کا یا اس سے بھی کم
یعنی حضرت محمد علیه السلام اور
خدا کے درمیان دو کمانوں کا
فاصله یا اس سے بھی کم رہے گا
یه الفاظ عرب کے محاورہ کے
موافق آئے ہیں ۔

تفسیر کبیر میں لکھا ہے که
قوس سے دوری مراد ہو سکتی
ہے کیوں که قاس یقوس کے
معنی ہیں دور ہوا اور دور ہوگا ۔
پھر وحی بھیجی یعنی اللہ نے
اپنے بندہ کی طرف جو بھیجی ۔
نہیں جھٹلایا دل نے اس چیز کو
که دیکھا تھا ۔ تفسیر کبیر میں
لکھا ہے ۔ که مشہور یه ہے
که یہاں دل سے حضرت محمد صلی اللہ

علیه و سلم کا دل مراد ہے ۔ معنی یہ کہ ان کے دل نے نہیں جھٹلایا اور لام تعریف کا اس لیے آیا کہ حضرت محمد علیہ الصلوۃ والسلام کا پہلے ذکر ہو چکا ہے خدا کے اس قول میں کہ اپنے بندہ کی طرف اور اس قول میں کہ وہ اونچی اُفق پر تھا اور اس قول میں کہ تمھارا صاحب نہیں بھٹکا ۔ اور دیکھنے والا محمد علیہ السلام کا دل ہے اور جو دیکھا وہ خدا کی عجیب نشانیاں ہیں ۔

کیا تم جھگڑتے ہو اُس سے اُس چیز پر کہ اُس نے دیکھی یعنی اس پر جو محمد علیہ السلام نے دیکھا اور بیشک دیکھا اس کو یعنی محمد صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دل کی بینائی سے دیکھا ۔ اترتا تفسیر کبیر میں ہے کہ یہاں قرب سے نزول معنوی مراد ہے نہ حسی کیوں کہ خدا کبھی رحمت اور مہربانی کے ساتھ اپنے مہربانی کے ساتھ اپنے بندہ سے قریب ہوتا ہے ۔ اور بندہ اس کو نہیں دیکھتا ۔ اس لیے موسیٰ علیہ السلام نے کہا اے خدا مجھ کو دکھا یعنی عظمت و جلال کا ایک پردہ ہٹا دے اور رحمت اور مہربانی کے ساتھ اپنے بندہ سے قریب ہو ۔ تاکہ تجھ کو دیکھوں ۔ دوسری بار تفسیر ابن عباس میں ہے کہ دوسری بار نہ وہ کہ جس کی تم کو خبر دی سدرۃ المنتہیٰ کے پاس جس کے پاس جنت الماویٰ ہے یہ آیت اس بات پر دلیل ہے کہ جو واقعہ اس سورۂ میں بیان ہوا وہ معراج کے سوا ایک اور واقعہ ہے اس کا ملانا واقعۂ معراج کے ساتھ صحیح نہیں ہے اور اگلی آیت میں دوسری دلیل ہے ۔ جب چھا گیا سدرہ پر جو چھا گیا یعنی ڈھانپ لیا سدرہ کو جس نے ڈھانپ لیا یہ واقعۂ معراج کی خبر ہے ۔ بخاری میں ابن شہاب سے ، پھر انس بن مالک سے پھر ابوذر سے روایت ہے کہ پھر مجھ کو لے گیا یہاں تک کہ سدرۃ المنتہیٰ

تک پہنچا دیا اور اس پر ایسے رنگ چھائے تھے کہ میں نہیں سمجھا وہ کیا چیز تھے اور نسائی میں سعید بن عبدالعزیز سے پھر یزید بن ابومالک سے پھر انس بن مالک سے روایت ھے کہ پھر مجھ کو سات آسمانوں سے اوپر لے گیا ۔ پھر ھم سدرۃ المنتھٰی تک پہنچے اور مجھ پر ایک کہر سی چھا گئی اور میں سجدہ میں گرا ۔ اور شریک بن عبداللہ نے اپنی حدیث میں جو انس بن مالک سے روایت کی ھے چند الفاظ سورۂ نجم کے بیان کر دئے ھیں ۔ اور کہا کہ یہاں تک کہ سدرۃالمنتہٰی تک آیا اور خدائے رب العزت قریب ھوا پھر قریب ھو گیا ۔ یہاں تک کہ دو کمانوں کا فاصلہ یا اس سے بھی کم رہ گیا ۔ پھر خدا نے اس کی طرف وحی بھیجی جو کچھ بھیجی ۔ نہیں بھکی نظر نہ حد سے بڑھی ۔ تفسیر کبیر میں ھے کہ ھمارے اس قول کے موافق کہ اس پر نور چھایا ھوا تھا خدا کے اس قول کے معنی یہ ھوں گے کہ نہ وہ انوار سے دور ھوا ۔ نہ سوائے ان کے اور چیز اُس نے طلب کی ۔ اور ایک معنی اس کے اور بھی ھیں ۔ وہ یہ کہ شاید یہ بیان ھو حضرت رسول اللہ کے سدرۃالیقین تک پہنچنے کا جس سے بالاتر کوئی یقین نہیں ھے اور بے شک دیکھیں اُس نے اپنے خدا کی بڑی نشانیاں ۔ یہ قول خدا کا ایسا ھے جیسا سورۂ اسرا میں ھے تاکہ ھم اس کو اپنی نشانیاں دکھائیں انتہٰی ۔

اس تفسیر میں ھم نے ”شدید القوی ذومرہ“ سے خدا مراد لی ھے اور اکثر مفسرین نے جبریل مراد لی ھے حالاں کہ جبریل کے مراد لینے کے لیے کوئی اشارہ اس مقام میں نہیں ھے بلکہ جب خدا نے سورہ قیامہ میں فرمایا ھے ” ان علینا جمعہ و قرآنہ فاذا اقراناہ فاتبع قرآنہ “ تو نہایت مناسب ھے کہ

"علمه شدیدالقوی ذومرہ" سے خدا مراد لی جاوے لیکن اگر جبریل مراد لی جاوے تو اس وقت یہ بحث پیش ہو گی کہ حقیقت جبریل کیا ہے اور نتیجہ بحث کا یہ ہو گا کہ ھو قوت اللہ وقدرتہ اور اس وقت شدیدالقوی ذومرہ سے خدا مراد لینا یا جبریل مراد لینا دونوں کا نتیجہ متحد ہو جاوے گا۔

سورہ والنجم میں یہ آیت ہے " فاستوی و ھوبالا فق الاعلی، اسی کی مانند ایک آیت سورہ تکویر میں ہے جہاں، خدا نے فرمایا ہے " لقد راہ بالا فق المبین " صاحب تفسیر کبیر نے جس طرح کہ وھوبالافق الاعلی کو آنحضرت صلے اللہ علیہ و سلم سے متعلق کیا ہے اسی طرح بالافق المبین کو بھی آنحضرت سے متعلق کیا ہے مگر راہ میں جو ضمیر غائب کی ہے اس کو جبریل کی طرف راجع کیا ہے مگر جب ہم ان دونوں آیتوں میں سے ایک کی تفسیر دوسری آیت سے کریں تو سورہ تکویر کی آیت کی تسیر اس طرح پر ہوتی ہے لقد راہ ای را اللہ محمدابالافق المبین ای علی مرتبۃ و منزلۃ فی رفعۃ القدر کمافسر صاحب التفسیرالکبیر قولہ تعالیٰ بالا فق الاعلیٰ۔

پس اس تیسری دلیل میں جو سورۂ نجم کو آیت کی معراج سے متعلق کیا ہے اور شفاء میں قاضی عیاض نے جو یہ حجت پکڑی ہے کہ اگر معراج سوتے میں ہوتی تو اس میں نہ کوئی نشانی ہوتی نہ معجزہ، درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر معراج رات کو بجسدہ اور جاگنے کی حالت میں ہوئی ہوتی تو بھی اس پر معجزہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا کیوں کہ معجزہ کے لیے تحدی اور اس کا وقوع سب کے سامنے اور کم سے کم منکرین کے سامنے ہونا لازم ہے معراج اگر رات کو چپکے چپکے ہوگئی تو وہ معجزہ کیوں کر قرار پا سکتی ہے۔

مگر یہ کہنا قاضی صاحب کا کہ کوئی نشانی نہ ہوتی صحیح نہیں ہے ۔ اس لیے کہ اُنھوں نے آیت کو معجزہ سے علیحدہ بیان کیا ہے اور اس میں کچھ شک نہیں ہو سکتا کہ انبیاء علیہم السلام کے خواب جن میں وحی کا ہونا بھی ممکن ہے آیت من آیات اللہ ہوتے ہیں ۔ بخاری میں حضرت عایشہ کی حدیث میں ہے '' اول ما بدئ بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الوحی الرویا الصالحۃ فی النوم '' یعنی حضرت عایشہ نے کہا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو اول اول جب وحی آنی شروع ہوئی تو اچھی اور سچی خوابوں کا دیکھنا تھا اور بلا شبہ وہ ایک آیت ہوتی ہیں آیات اللہ میں سے ۔

چوتھی دلیل تو اس سے زیادہ بودی ہے ۔ حضرت عایشہ کا مذہب یہ ہے کہ معراج بجسدہ نہیں ہوئی ۔ مگر قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ مشہور مذہب حضرت عایشہ کا یہ نہیں ہے ۔ بلکہ صحیح مذہب اُن کا اس کے برخلاف ہے کیوں کہ اُنھوں نے خدا کی رویت سے واقعہ معراج میں انکار کیا ہے اور اگر معراج صرف خواب ہوتی تو وہ رویت کا انکار نہ کرتیں ۔

اول تو یہ پوچھنا ہے کہ خواب میں خدا کے دیکھنے کی حضرت عایشہ قائل ہیں ۔ اس کا کیا ثبوت ہے ؟ کیوں کہ خدا کو نہ کوئی جاگتے میں دیکھ سکتا ہے نہ خواب میں ۔

حضرت عایشہ کے انکار رویت پر جو دلیل قاضی عیاض نے بیان کی ہے ۔ وہ صحیح بخاری کی اُس حدیث سے استنباط کی ہے جو ہم نے اُوپر بیان کی ہے ۔ اُس حدیث سے کسی طرح یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ حضرت عایشہ خواب میں رویت باری کی قائل تھیں ۔ اُس حدیث میں صرف اتنا بیان ہے کہ حضرت عایشہ نے

فرمایا کہ جو شخص یہ بات کہے کہ آنحضرت نے خدا کو دیکھا تھا ۔ تو وہ خدا پر بہتان باندھتا ہے ۔

مسروق وہاں موجود تھے آنھوں نے حضرت عایشہ سے کہا کہ قرآن میں تو ہے ۔ ”ولقد راہ بالافق المبین“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے خدا کو افق المبین پر دیکھا ۔ حضرت عایشہ نے کہا کہ میں آنحضرت سے پوچھ چکی ہوں ۔ اس سے مراد جبریل کا دیکھنا ہے اور یہ بھی حضرت عایشہ نے کہا کہ خدا نے فرمایا ہے ”لا تدرکہ الا بصار و ھو یدرک الا بصار“ اتنے کلام میں کہاں سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عایشہ خواب میں خدا کے دیکھنے کی قائل تھیں ۔

اگر کوئی یہ استدلال کرے کہ حضرت عایشہ کا مذہب یہ تھا کہ معراج بجسدہ نہیں ہوئی اور اس لیے آنھوں نے آس حدیث میں خدا کے دیکھنے اس سے انکار کیا تو اس سے لازم آتا ہے کہ قاضی عیاض نے جو یہ بات لکھی ہے ”الذی یدل علیہ صحیح قولھا انہ بجسدہ“ غلط اور باطل ہے ۔

علاوہ اس کے حدیث مذکور میں عام طور پر بلا ذکر معراج کے حضرت عایشہ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے خیال کیا کہ آنحضرت نے خدا کو دیکھا ہے تو آس نے خدا پر بہتان کیا اور آس میں کچھ ذکر نہیں ہے آنکھ سے دیکھنے یا خواب میں دیکھنے کا ۔ تو کسی طرح آس سے ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت عائشہ کا یہ مذہب تھا کہ خواب کی حالت میں انسان خدا کو دیکھ سکتا ہے ۔

پانچویں دلیل بھی نہایت بودی ہے ۔ وہ دلیل اس امر پر مبنی ہے کہ اگر آنحضرت بیت المقدس میں جانا خواب کی حالت میں بیان کرتے تو قریش آس سے انکار نہ کرتے اور جھگڑے کے لیے مستعد نہ ہوتے ۔ آن کا جھگڑا صرف اسی لیے تھا کہ آنحضرت کا

بیت المقدس بجسدہ جانا خیال کیا گیا تھا ۔ اس دلیل کے ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قریش کی مخالفت رسول خدا صلی اللہ سے اس وجہ سے تھی کہ آنحضرت نے دعوئ نبوت و رسالت کیا تھا اور واقعات معراج جو کچھ ہوئے ہوں وہ نبوت اور رسالت کے شعبوں میں سے تھے اور اس لیے ضرور تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آن واقعات کا سوتے میں دیکھنا فرمایا ہو یا جاگنے کی حالت میں ۔ قریش اُس سے انکار کرتے اور نعوذ باللہ آنحضرت کو جھٹلاتے کیوں کہ وہ اصل نبوت و رسالت سے منکر تھے پھر جو امورکہ شعبہ نبوت میں تھے اُن سے بھی انکارکرنا اُن کو لازم تھا ۔

قریش خواب کو بھی شعبۂ نبوت سمجھتے تھے اور جو خواب کہ اُن کے مقصد کے برخلاف ہوتا تھا ۔ اُس سے گھبراھٹ اور ناراضی اُن میں پیدا ہوتی تھی ۔ اس کی مثال میں عاتکہ بنت عبد المطلب کا ایک لمبا چوڑا خواب ہے ۔

عاتکہ نے جو عبد المطلب کی بیٹی تھیں ضمضم کے مکہ میں آنے سے تین دن پہلے ایک ہولناک خواب دیکھا تھا اور اُس کو اپنے بھائی عباس سے بیان کیا اور چاھا کہ وہ اس خواب کو پوشیدہ رکھیں ۔ عاتکہ نے بیان کیا کہ میں نے ایک شتر سوار دیکھا جو وادی بطحا میں کھڑا ہے ۔ اُس نے بلند آواز سے کہا کہ اے مکارو اپنے مقتل کی طرف تین دن میں بھاگو ۔ عاتکہ کہتی ہیں کہ

وکانت عاتکة بنت عبدالمطلب قد رأت قبل قدوم ضمضم مکة بثلاث لیال رویا افزعتها فقصتها علی اخیه العباس و استکتمه خبرها ۔ قالت رایت راکبا علی بعیرله واقفا بالابطح ثم صرخ با علی صوته ان انفروا یا آل غدر لمصارعکم فی ثلاث قالت فاری الناس قد

اجتمعوا اليه ثم دخل المسجد فمثل بعيره على الكعبة ثم صرخ مثلها ثم مثل بعيره على راس ابی قبیس فصرخ مثلها ثم اخذ صخرة عظیمة و ارسلها فلما کانت باسفل الوادی ارفضت فما بقی بیت من مکة الا دخله فلقه منها فخرج العباس فلقی الولید بن عتبه بن ربیعه و کان صدیقه فذکرها له و استکتمه ذلک فذکرها الولید لابیه عتبه ففشا الخبر فلقی ابوجهل العباس فقال له یا ابا الفضل اقبل الینا قال فلما فرغت من طوافی اقبلت الیه فقال لی متی حدثت فیکم هذه النبیة و ذکر رویا عاتکة ثم قال ما رضیتم ان تیبنا رجالکم حتی تنبا نساؤکم ۔

(صفحه ۵۵ جلد دوم تاریخ کامل ابن اثیر)

میں نے دیکھا لوگ اس کے پاس جمع ہوئے اور وہ مسجد میں داخل ہوا اور کعبہ کے سامنے اپنا اُونٹ کھڑا کیا پھر اُسی طرح چلایا پھر کوہ ابوقبیس کی چوٹی پر اپنے اُونٹ کو کھڑا کیا پھر اُسی طرح چلایا پھر پتھر کی ایک بڑی چٹان لے کر ھاتھ سے چھوڑی چوں کہ مکہ وادی کے نشیب میں بسا ھوا تھا چٹانْ کے ٹکڑے بکھر گئے اور کوئی مکان مکہ کا نہیں بچا جس میں پتھر کا ٹکڑا نہ گرا ہو ۔ اس خواب کو سن کر عباس نکلے اور ولید بن عتبہ بن ربیعہ سے جو اُن کا دوست تھا ملے اور اُس خواب کا اُس سے ذکر کیا اور اُس سے اس خواب کے چھپانے کی خواھش کی ۔ ولید نے اپنے باپ عتبہ سے اُس خواب کو بیان کیا اور چرچا پھیل گیا ۔ پھر ابوجہل کی ملاقات عباس سے ہوئی ۔ اس نے اُن سے کہا اے ابو الفضل میرے پاس آؤ ۔ عباس کہتے ھیں کہ کعبہ کے

طواف سے فارغ ہو کر میں اُس کے پاس گیا ۔ اُس نے کہا کہ تم میں یہ پیغمبرنی کب سے پیدا ہو گئی اور اُس نے عاتکہ کے خواب کا ذکر کیا ۔ پھر کہا اس سے تمھاری تسلی نہیں ہوئی کہ تمھارے مردوں نے نبوت کا دعویٰ کیا یہاں تک کہ تمھاری عورتیں بھی پیغمبری کا دعویٰ کرنے لگیں ۔

اصل یہ ہے کہ آنحضرت نے معراج کی بہت سی باتیں جو خواب میں دیکھی ہوں گی لوگوں سے بیان کی ہوں گی منجملہ اُن کے بیت المقدس میں جانا اور اُس کو دیکھنا بھی بیان فرمایا ہو گا ۔ قریش سوائے بیت المقدس کے اور کسی حال سے واقف نہیں تھے ۔ اس لیے اُنھوں نے امتحاناً آنحضرت سے بیت المقدس کے حالات دریافت کیے ۔ چوں کہ انبیاء کے خواب صحیح اور سچے ہوتے ہیں ۔ آنحضرت نے جو کچھ بیت المقدس کا حال خواب میں دیکھا تھا بیان کیا ۔ جس کو راویوں نے " فجلی اللہ لی بیت المقدس " " فرفعہ اللہ لی انظر الیہ " کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے پس اُس مخاصمت سے جو قریش نے کی آنحضرت کا بجسدہ اور بیداری کی حالت میں بیت المقدس جانا ثابت نہیں ہو سکتا ۔

چھٹی دلیل طبرانی اور بیہقی کی احادیث پر مبنی ہے ۔ ان دونوں کتابوں کا ایسا درجہ نہیں ہے جن کی حدیثوں سے رداً و قبولاً بحث ہو سکتی ہے ۔ اُس کا کچھ ذکر نہ ہو ۔ با ایں ہمہ اُمّ ہانی کی حدیث سے تو کوئی امر ثابت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اُس حدیث میں ہے ۔ کہ آنحضرت نے نماز عشاء یہاں پڑھی اور ہمارے پاس سو رہے ۔ پھر صبح کو ہم کو جگایا اور صبح کی نماز ہمارے ساتھ پڑھی ۔ پھر آنحضرت نے فرمایا کہ عشاء کی نماز تو میں نے تمھارے ساتھ پڑھی اور پھر میں بیت المقدس میں گیا اور وہاں نماز پڑھی پھر صبح کی نماز تمھارے ساتھ پڑھی ۔

اس حدیث میں یہ لفظ ہیں " ثم جئت بیت المقدس "
اور اسی پر قاضی عیاض نے استدلال کیا ہے کہ اسرا بجسدہ تھی
حالاں کہ صرف " جئت " کے لفظ سے جس کے ساتھ کچھ بیان
نہیں ہے کہ آنحضرت کا جانا یہ روحانی طور پر تھا یا جسمانی طور پر -
بجسدہ جانے پر استدلال نہیں ہو سکتا خصوصاً ایسی حالت میں جب
کہ اس کی تشریح اس مقام پر ہونی ضرور تھی -

دوسری حدیث - شداد بن اوس کی ایسی رکاکت لفظ و معنی
پر مشتمل ہے اور جو طرز کہ حدیث بیان کرنے کا ہے - اس سے
اس قدر بعید ہے کہ کسی طرح قابل اعتماد نہیں -

صورت دوم یعنی اسراء کا مکہ سے بیت المقدس تک بجسدہ و بحالت بیداری ہونا اور معراج کا اس کے بعد بیت المقدس سے آسمانوں اور سدرۃ المنتہیٰ تک بروحہ ہونا

ایک قلیل گروہ علماء اور محدثین کا یہ مذہب ہے کہ اسراء مکہ
سے بیت المقدس تک بجسدہ و بحالت بیداری ہوئی اور اس کے بعد
بروحہ - جن لوگوں کا یہ مذہب ہے وہ مکہ سے بیت المقدس تک
جانے کا نام اسراء رکھتے ہیں اور بیت المقدس سے آسمانوں اور
سدرۃ المنتہیٰ تک جانے کا معراج -

ان کی اس رائے کی تائید میں نہ قرآن مجید میں کچھ تصریح
ہے اور نہ احادیث سے اس کی تصریح معلوم ہوتی ہے مگر فتح
الباری شرح بخاری میں لکھا ہے کہ بعض لوگوں کا یہ مذہب ہے
کہ اسراء بیداری کی حالت میں ہوئی اور معراج سونے کی حالت

و ذهب بعضهم الی ان الا سراء کان فی الیقظة و المعراج کان فی النوم :- - فان الله سبحانه و تعالٰی قال " سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام

میں دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں ہے کہ "پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سےمسجد اقصیٰ تک"

الی المسجد الاقصیٰ" فلو وقع المعراج فی الیقظة کان ذلک ابلغ فی الذکر الی آخرہ۔ (فتح الباری جلد ۷ صفحہ ۱۵۱)

اور اگر معراج جاگنے میں ہوتی تو اُس کا ذکر کرنا زیادہ بلیغ ہوتا۔

اگرچہ اس بیان میں اسراء کے بجسدہ ہونے کا کچھ ذکر نہیں مگر لفظ فی الیقظة اسراء ہونے سے سمجھا جا سکتا ہے کہ بجسدہ فی الیقظة ہوئی تھی۔

مگر اس دلیل کے ناکافی ہونے کے لیے اسی بات کا کہنا کافی ہے کہ بلاشبہ خدا نے فرمایا ہے کہ "سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ" مگر اس میں کچھ ذکر یا اشارہ اس بات کا کہ اسراء بحالت بیداری اور بجسدہ ہوئی تھی، نہیں ہے پس اُس آیت سے اس بات پر کہ معراج بحالت بیداری ہوئی تھی استدلال نہیں ہو سکتا۔

اس بیان سے جو فتح‌الباری میں ہے لازم آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیت‌المقدس میں پہنچنے کے بعد سو رہے تھے اور اُس کے بعد معراج یعنی عروج الی السمٰوات سونے کی حالت میں ہوا تھا حالاں کہ کسی حدیث سے نہیں پایا جاتا کہ آنحضرت بیت‌المقدس میں پہنچ کرسو رہے ہوں۔

علاوہ اس کے ہم نے صورت اول کی بحث میں ظاہر کیا ہے کہ کوئی دلیل اس بات پر نہیں ہے کہ اسراء یا معراج بحالت بیداری و بجسدہ ہوئی تھی اور جو کہ اسراء بھی اُسی کا ایک جزو ہے اس لیے اسرا کا بھی بحالت بیداوی اور بجسدہ ہونا ثابت نہیں ہوتا اور اس کے لیے جدا گانہ دلیلوں کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تیسری صورت یعنی معراج کا جس میں اسراء بھی داخل ہے ابتدا سے انتہا تک بروحه اور سونے کی حالت میں یعنی خواب میں ہونا

اس میں کچھ شک نہیں که ایک قلیل گروہ علماء و محدثین کا یہ مذہب ہے که معراج ابتدا سے انتہا تک سونے کی حالت میں ہوئی تھی یعنی وہ ایک خواب تھا جو رسول خدا صلی اللہ علیه وسلم نے دیکھا تھا مگر اُس کی دلیلیں ایسی قوی ہیں که جو شخص اُن پر غور کرے گا وہ یقین کرے گا که تمام واقعات معراج سونے کی حالت یعنی خواب میں رسول خدا صلی اللہ علیه وسلم نے دیکھے تھے اور اُس کے لیے یہ دلیلیں ہیں -

اول - دلالت النص یعنی خدا کا یہ فرمانا که سبحان الذی اسری بعبده لیلا یعنی رات کو خدا اپنے بندہ کو لے گیا اس بات پر دلالت کرتا ہے که خواب میں یہ امر واقع ہوئے تھے جو وقت عام طور پر انسانوں کے سونے کا ہے ورنه " لیلا " کی قید لگانے کی ضرورت نه تھی اور ہم اس کی مثالیں بیان کریں گے که خواب کے واقعات بلا بیان اس بات کے که وہ خواب ہی بیان ہوئے ہیں کیونکہ خود وہ واقعات دلیل اس بات کی ہوتے ہیں که خواب کا وہ بیان ہے -

دوم - خود اسی سورۃ میں خدا نے معراج کی نسبت فرمایا ہے " وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الافتنة للناس " یعنی ہم نے نہیں کیا اُس خواب کو جو تجھے دکھایا مگر آزمائش واسطے لوگوں کے - بخاری میں عبداللہ ابن عباس سے دو حدیثیں ہیں که اس آیت میں جس میں رویا کا ذکر ہے اُس سے معراج میں آنحضرت نے جو دیکھا وہ مراد ہے مگر اس مقام پر لفظ رویا کی نسبت جو قرآن مجید میں ہے اور لفظ عین کی نسبت جو عبداللہ ابن

عباس کی روایت میں ہے بحث ہے جس کو ہم آیندہ بیان کریں گے اور ثابت کریں گے کہ رویا سے خواب ہی مراد ہے اور لفظ عین سے جو عبداللہ ابن عباس کی حدیث میں آیا ہے اُن معنوں میں کچھ تغیر نہیں ہوتا ۔

پہلی حدیث بخاری کی یہ ہے کہ حدیث بیان کی ہم سے علی

حدثنا علی ابن عبداللہ قال حدثنا سفیان عن عمر وعن عکرمہ عن ابن عباس وما جعلنا الرویا التی اریناک الا فتنۃ للناس قال ھی رویا عین ارھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہ ۔ الخ (بخاری صفحہ ٦٨٦)

بن عبداللہ نے اُس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے عمر سے اُس نے عکرمہ سے اس نے ابن عباس سے کہ آیت ”وما جعلنا الرویا التی اریناک الا فتنۃ للناس“ میں لفظ رویا سے آنکھ کا دیکھنا مراد ہے جو رسول اللہ کو اسراء کی رات دکھایا گیا ۔

دوسری حدیث بخاری کی یہ ہے کہ حدیث بیان کی ہم سے

حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان قال حدثنا عمر عن عکرمۃ عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ وما جعلنا الرویا التی اریناک الافتنۃ للناس قال ھی رویا عین ارٰھا رسول اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری بہ الی بیت المقدس ۔ (بخاری صفحہ ٥٥٠)

حمیدی نے اُس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے اُس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے عمر نے عکرمہ سے اُس نے ابن عباس سے کہ آیت ” وما جعلنا الرویا التی اریناک الا فتنۃ للناس“ میں لفظ رویا سے آنکھ کا دیکھنا مراد ہے جو رسول اللہ کو دکھایا گیا اُس رات جب کہ بیت المقدس لے جائے گئے ۔

سوم ـ مالک بن صعصعہ اور انس بن مالک کی حدیثیں جو بخاری اور مسلم میں مذکور ھیں اُن سے پایا جاتا ھے کہ معراج کے وقت آپ سوتے تھے اور اُن حدیثوں کے مندرجہ ذیل الفاظ ھیں ۔

مالک بن صعصعہ کی حدیثوں میں ھے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " بینا انا عند البیت بین النائم والیقظان " ۔

انھی مالک بن صعصعہ کی ایک حدیث میں ھے کہ آنحضرت نے فرمایا " بینما انا فی الحطیم و ربما قال فی الحجر مضطجعاً " ۔

انس بن مالک کی حدیثوں میں ھے " فیما یری قلبہ و تنام عینہ ولا ینام قلبہ " اور اسی حدیث کے آخر میں ھے " فاستیقظ و ھو فی المسجد الحرام " ۔

صحاح کی اور کسی حدیث میں اس بات کا ذکر نہیں ھے کہ کسی وقت معراج کے اوقات میں آپ جاگتے تھے ۔

چہارم ـ معاویہ ، حسن ، حذیفہ بن الیمان اور حضرت عایشہ کا مذھب تھا کہ اسراء یا معراج خواب میں ھوئی ھے ۔

مگر قاضی عیاض نے جو قول نقل کیے ھیں ان کے اُوپر کچھ اعتراض بھی وارد کیے ھیں ـ خصوصاً حضرت عایشہ کے قول پر ـ مگر جب ھم اس وجہ کی تشریح کریں گے تو بیان کریں گے کہ وہ اعتراض صحیح نہیں ھے اور اس قدر ھم اب بھی یاد دلا دیتے ھیں کہ شفاء قاضی عیاض میں حضرت عایشہ کا قول مذکور ھے اور جس میں " ما فقدت " کا لفظ بصیغۂ متکلم آیا ھے وہ صحیح نہیں بلکہ صحیح لفظ ھے " ما فقد " بصیغۂ مجھول ـ چناںچہ ھم اس کا اشارہ اُوپر کر چکے ھیں اور بیان کر چکے ھیں کہ عینی شرح بخاری میں بجائے لفظ " ما فقدت " کے لفظ " ما فقد " چھاپا

ہوا ہے اور مصحح شفا نے "ما فقد" کے لفظ کو اختیار کیا ہے (دیکھو ہماری تفسیر کا صفحہ ۱۲) -

بہرحال جن روایتوں سے معاویہ اور حسن اور حذیفہ بن الیمان اور حضرت عایشہ کا مذہب پایا جاتا ہے ان کو ہم بعینہ نقل کرتے ہیں -

کشاف میں ہے کہ اس بات میں اختلاف ہے کہ معراج جاگتے میں ہوئی یا سوتے میں حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا خدا کی قسم آنحضرت کا جسم غائب نہیں ہوا بلکہ آن کی روح کو معراج ہوئی اور معاویہ کا قول ہے کہ معراج بروحہ ہوئی - اور حسن سے منقول ہے کہ معراج ایک واقعہ تھا جو رسول خدا نے خواب میں دیکھا - اور اکثر قول اس کے بر خلاف ہیں -

واختلف فی انہ کان فی الیقظة ام فی المنام فعن عائشہ رض انها قالت واللہ ما فقد جسد رسول اللہ صلی علیہ وسلم ولاکن عرج بروحہ وعن معاویة انما عرج بروحہ وعن الحسن کان فی المنام رویار آھاوا کثر الا قاویل بخلاف ذلک -

(کشاف صفحہ ۷۵۸)

اور تفسیر کبیر میں کہ محمد بن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں حذیفہ بن الیمان کا یہ قول لکھا ہے کہ واقعہ معراج ایک خواب تھا اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم غائب نہیں ہوا - بلکہ آن کی روح کو معراج ہوئی اور یہی قول حضرت عایشہ اور معاویہ سے منقول ہے -

و فی التفسیر الکبیر حکی عن محمد بن جریر الطبری فی تفسیرہ عن حذیفة ان قال ذلک رویا وانہ مافقد جسد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما اسری بروحہ و حکی ھذا القول عن عائیشة وعن معاویہ

تفسیر کبیر جلد چہارم صفحہ ۱۹۹)

اور سیرۃ ابن ہشام میں ہے کہ ابن اسحاقؔ کہتے ہیں مجھ

قال ابن اسحاق و
حدثنی بعض آل ابی بکر ان
عائشة کانت تقول مافقد
جسد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم و لکن اللہ اسری بروحہ
قال ابن اسحاق وحدثنی
یعقوب بن عتبة بن المغیرۃ
بن الا خنس ان معاویة
بن سفیان کان اذا سئل عن
مسری رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم قال کانت رویا
من اللہ صادقة فلم ینکر
ذلک من قولھا لقول
الحسن ان ھذہ الایہ نزلت
فی ذلک قول اللہ عزوجل
و ما جعلنا الرویا التی
ارینا ک الافتنة للناس"
ولقول اللہ عزوجل فی الخبر
عن ابراھیم علیہ السلام"اذ قال
لابنہ یا بنی انی اری فی المنام
انی اذبحک" ثم مضی
علی ذلک فعرفت ان الوحی
من اللہ یاتی الا البیاء ایقاظاً
وینا ما قال بن اسحق وکان

سے آل ابوبکر میں سے ایک
شخص نے بیان کیا کہ حضرت
عائشہ فرماتی تھیں کہ رسول
خدا کا جسم مبارک غائب
نہیں ہوا بلکہ خدا آن کی روح
مبارک کو معراج میں لے گیا
تھا۔ ابن اسحاق کہتے ہیں
مجھ سے یعقوب بن عتبہ بن
مغیرہ بن اخنس نے بیان کیا
ہے کہ معاویہ بن سفیان سے
رسول خدا کی معراج کا حال
پوچھا گیا۔ آنہوں نے کہا
کہ یہ تمام واقعہ خدا کی طرف
سے ایک سچا خواب تھا۔
دونوں کے اس قول کا کسی
نے انکار نہیں کیا ہے۔ کیوں کہ
حسن کا قول ہے کہ اسی معراج
کے باب میں یہ آیت نازل ہوئی
وما جعلنا الرویا التی
ارینا ک الا فتنة للناس"
اور خدا نے ابراھیم علیہ السلام
کا خواب ہوں حکایتاً بیان کیا
ہے "اذقال لابنہ یا بنی انی
اری فی المنام انی اذبحک"

رسول الله صلی‌الله علیه وسلم فیما بلغنی یقول تنام عینی و قلبی یقظان فا الله اعلم ای ذلک کان قدجاءه وعاین فیه ما عاین من امرالله علی ای حالیه کان نائما اویقظان کل ذلک حق وصدق ۔ (سیرة ابن هشام جلد اول صفحات ۲٦٥ و ۲٦٦ مطبوعه لنڈن)

پھر اس پر عمل کیا اس لیے میں نے جان لیا کہ خدا کی طرف سے انبیاء پر خواب و بیداری دونوں میں وحی آتی ہے ۔ ابن اسحاق کہتے ہیں کہ مجھ کو یہ خبر پہنچی ہے کہ رسول خدا فرماتے تھے کہ میری دونوں آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل جاگتا ہے ۔ پس خدا ہی جانتا ہے کہ کس حالت میں وحی آنحضرت کے پاس آئی اور کس حالت میں دونوں حالتوں میں سے جو کچھ خدا کے حکم سے دیکھنا تھا دیکھا جاگتے میں یا سوتے میں اور یہ سب کچھ حق اور سچ ہے ۔

شفا قاضی عیاض میں ہے کہ اگلے لوگوں اور عالموں کے

ثم اختلف السلف والعلماء هل کان الاسراء بروحه او جسده علی ثلاث مقالات فذهبت طائفة الی انه اسری بروحه و انه رویا منام مع اتفاقهم ان رویاالانبیاء وحی وحق والی هذا ذهب معاویه وحکی عن الحسن والمشهور عنه خلافه والیه اشار محمد بن اسحاق و حجتهم قوله تعالیٰ'' وما

اسراء کے روحانی یا جسمانی ہونے میں تین مختلف قول ہیں ۔ ایک گروہ اسراء کے روح کے ساتھ خواب میں ہونے کا قائل ہے اور وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ پیغمبروں کا خواب وحی اور حق ہوتا ہے معاویہ کا مذہب بھی یہی ہے حسن بصری کو بھی اس کا قائل بتاتے ہیں۔ لیکن اُن کا مشہور قول اس کے برخلاف ہے اور

جعلنا الرویا التی ارینا ک الا فتنةاللناس" و ماحکواعن عایشة ماقدت جسد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقولہ بینا انا نائم وقول انس و ھونائم فی المسجد الحرام و ذکر القصة ثم قال فی آخر فاستیقظت وانا بالمسجدالحرام ۔ الخ ۔ (شفا قاضی عیاض صفحہ ۸۵)

محمد ابن اسحاق نے اس طرف اشارہ کیا ھے اُن کی دلیل ھے خدا کا یہ فرمانا کہ "نہیں کیا ھم نے وہ خواب جو دکھایا تجھ کو مگر آزمائش واسطے لوگوں کے" اور حضرت عائیشہ کا یہ قول کہ نہیں کھویا میں نے رسول اللہ کے جسم کو یعنی آپ کا جسم مبارک معراج میں نہیں گیا تھا اور آنحضرت کا یہ فرمانا کہ اس حالت میں کہ میں سوتا تھا اور انس کا یہ قول کہ آنحضرت اُس وقت مسجد حرام میں سوتے تھے پھر معراج کا قصہ بیان کر کے آخر میں کہا کہ میں جاگا اور اس وقت مسجد حرام میں تھا ۔ الخ ۔

پنجم ۔ اگر کسی حدیث میں ایسے امور بیان ھوں جو ایک طرح پر بداھت عقل کے برخلاف ھوں اور ایک طرح پر نہیں اور اگلے علما اور صحابہ کی رائیں مختلف ھوں کہ کوئی اس طرف گیا ھو اور کوئی اُس طرف تو بموجب اصول علم حدیث کے لازم ھے کہ اُس صورت کو اختیار کیا جاوے جو بداھت عقل کے مخالف نہیں ھے ۔

تصریح پہلی دلیل کی

اب ھم پہلی دلیل کی تصریح کرتے ھیں یہ جان لینا چاھیے کہ قرآن مجید اور نیز احادیث میں جب کوئی امر خواب کا بیان کیا جاتا ھے تو یہ لازم نہیں ھے کہ اُس سے پہلے یہ بھی بیان کیا جاوے کہ یہ خواب ھے کیونکہ قرینہ اور سیاق کلام اور نیز وہ بیان خود اس بات کی دلیل ھوتا ھے کہ وہ بیان خواب کا تھا مثلاً

حضرت یوسف نے اپنے باپ سے اپنا خواب بیان کرتے وقت بغیر اس بات کے کہنے کے کہ میں نے خواب دیکھا ھے یوں کہا " یا ابت انی رایت احد عشر کوکبا والشمس والقمرر ایتھم لی ساجدین "۔ لیکن قرینہ اس بات پر دلالت کرتا تھا کہ وہ خواب ھے اس لئے اُن کے باپ نے کہا " یابنی لا تقصص رویاک علی اخوتک فیکید و الک کیدا " پس معراج کے واقعات خود اس بات پر دلالت کرتے تھے کہ وہ ایک خواب ھے اس لیے اس بات کا کہنا کہ وہ خواب ھے ضرور نہیں تھا بلکہ صرف یہ کہنا کہ رات کو اپنے بندہ کو لے گیا صاف قرینہ ھے کہ وہ سب کچھ خواب میں ھوا تھا ۔

اسی طرح چار حدیثیں عبداللہ بن عمر کی روایت سے مسلم میں موجود ھیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کعبہ کے پاس حضرت مسیح علیہ السلام اور مسیح دجال کے دیکھنے کا ذکر ھے اُن حدیثوں کے لفظ جیسا کہ روایت بالمعنی میں راویوں کے بیان میں ھوتا ھے کسی قدر مختلف ھیں مگر سب میں مسیح علیہ السلام اور مسیح دجال کے دیکھنے کا ایک ھی قصہ بیان ھوا ھے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں ھے کہ آنحضرت نے اس کو خواب میں دیکھا تھا اُن حدیثوں میں سے ایک حدیث کے ابتدا میں یہ لفظ ھیں " رایت عند الکعبۃ رجلا " یعنی میں نے دیکھا کعبہ کے پاس ایک شخص ۔ پس اس میں سے کوئی اشارہ لفظی اس بات کا نہیں ھے کہ خواب میں دیکھا تھا مگر خود مضمون اس قصہ کا دلالت کرتا ھے کہ خواب میں دیکھا تھا اس لیے کسی ایسے لفظ کے لانے کی جس سے خواب کا اظہار ھو ضرورت نہ تھی ۔

دوسری حدیث کے شروع میں ھے " ارانی لیلۃ عند الکعبۃ " اس میں صرف " لیلۃ " کا لفظ اس بات کا مطلب

ادا کرنے کو کافی سمجھا گیا ہے کہ آنحضرت نے خواب میں دیکھا تھا اسی طرح کے قصہ میں خدا کا یہ فرمانا "اسری بعبدہ لیلا" اس بات کے اشارہ کے لیے کہ وہ خواب ہے، کافی ہے اور بطور دلالت النص کے معراج کا روحانی یعنی خواب میں ہونا پایا جاتا ہے۔

تیسری حدیث کے شروع میں یہ الفاظ ہیں "بینما انا انایم رایتنی اطوف بالکعبۃ" یعنی جب کہ میں سوتا تھا میں نے دیکھا کہ میں کعبہ کا طواف کرتا ہوں۔ انھی الفاظ کی مثل وہ الفاظ ہیں جو بعض حدیثوں میں جن کو ہم لکھ چکے ہیں معراج کی نسبت آئے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کو خواب نہ سمجھیں۔

چوتھی حدیث کے شروع میں یہ الفاظ ہیں "ارانی لیلۃ فی المنام عند الکعبۃ" یعنی ایک رات مجھ کو کعبہ کے پاس خواب میں دکھائی دیا۔ اس حدیث میں بالکل تصریح خواب کی اس واقعہ کی نسبت موجود ہے جس سے کسی کو اس میں کلام نہیں رہتا کہ وہ قصہ خواب میں دیکھا تھا پس ہم کو اس باب میں شک کرنے کی کہ معراج کا واقعہ خواب میں ہوا تھا کوئی وجہ نہیں ہے۔

تصریح دوسری دلیل کی

اس دلیل میں جو ہم نے لکھا ہے "وما جعلنا الرویا التی اریناک الا فتنۃ للناس" یہ آیت متعلق ہے معراج سے بعض لوگ کہتے ہیں کہ معراج سے متعلق نہیں ہے۔ مگر ادنٰی تامل سے معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ آیت خاص اسی سورۃ میں ہے جس میں معراج کا ذکر ہے تو اس کو معراج سے متعلق نہ سمجھنے کی کوئی وجہ معقول نہیں ہے خصوصاً ایسی صورت میں کہ خود ابن

عباس نے اس آیت کو اسراء سے متعلق سمجھا ہے ۔

سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت بطور اظہار شکریہ اُس نعمت کے ہے جو خدا تعالیٰ نے معراج کے سبب قلب مبارک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر انکشاف فرمائی تھی ۔ اُس کے بعد بنی اسرائیل کا اور اُن قوموں کا ذکر کیا ہے جن کے لیے بطور امتحان و اطاعت فرمان باری تعالیٰ کچھ نشانیاں مقرر کی گئیں تھیں اور با وصف اس کے انھوں نے رسولوں سے انکار کیا اور خدا کی نافرمانی کی ۔ اسی موقع پر خدا نے اپنے پیغمبر سے فرمایا کہ ہم نے جو خواب تجھ کو دکھلایا ہے وہ بھی لوگوں کے امتحان کے لیے ہے کیوں کہ وہ بھی نبوت کے شعبہ میں سے ہے ۔ تا کہ امتحان ہو کہ کون اُس سے انکار کرتا ہے اور کون اس کو تسلیم کرتا ہے ۔ کیوں کہ اُس سے انکار کرنا بمنزلہ انکار رسالت اور تسلیم کرنا بمنزلہ تسلیم رسالت کے ہے ۔

پس سیاق قرآن مجید پر نظر کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ پہلی

سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الذی بارکنا حولہ لنریہ من آیاتنا انہ ھو السمیع البصیر ۔ و ما جعلنا الرویا اللتی اریناک الا فتنۃ للناس ۔

آیت اور وہ دوسری آیت متصل اور پیوستہ ہیں ۔ یعنی خدا نے یوں فرمایا ہے ۔ پاک ہے وہ جو لے گیا اپنے بندہ کو ایک رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک ۔ تا کہ دکھائیں ہم اُس کو کچھ اپنی نشانیاں بے شک وہ سننے والا ہے اور دیکھنے والا اور نہیں کیا ہم نے وہ خواب جو دکھایا تجھ کو مگر آزمائش واسطے لوگوں کے ۔

اور جن لوگوں نے اس آیت کو اُس رویا سے متعلق کیا تھا

جس کا اشارہ سورہ فتح کی اس آیت میں ہے ”لقد صدق اللہ رسولہ الرویا بالحق“ اس کی تردید فتح الباری میں خود علامہ ابن حجر نے کی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ ابن عباس کی اس حدیث میں اُس شخص کا رد ہے جو اس آیت کے خواب سے رسول خدا کا مسجد حرام میں داخل ہونے کا خواب مراد لیتا ہے جس کا اشارہ آیت ”لقد صدق اللہ رسولہ الرویا بالحق لتدخلن المسجد الحرام“ میں ہے اور کہتا ہے کہ ”فتنة الناس“ سے حدیبیہ میں رسول خدا کو مسجد حرام میں داخل ہونے سے مشرکین کا روکنا مراد ہے اگرچہ ممکن ہے کہ اس آیت سے یہی مراد ہو مگر قرآن کی تفسیر میں ترجمان القرآن (حدیث) پر اعتماد کرنا اولے ہے ۔

و فی ذلک رد لمن قال المراد بالرویا فی ھذہ الایة رویاہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ دخل المسجد الحرام المشار الیھا بقولہ تعالیٰ ”لقد صدق اللہ رسولہ الرویا بالحق لتد خلن المسجد الحرام“ قال ھذا القائل و المراد بقولہ ”فتنة الناس“ ما وقع من صد المشرکین لہ فی الحدیبیة عن دخول المسجد الحرام انتھیٰ و ھذا و ان کان یمکن ان یکون مراد الایة لا کن الاعتماد فی تفسیر ھا علی ترجمان القرآن اولی واللہ اعلم ۔ (فتح الباری جلد ہفتم صفحہ ۱۷۱) ۔

مگر ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کو سورہ فتح کی آیت مذکور سے کسی طرح کا بھی تعلق نہیں ہے ۔ مگر ہم کو اس پر زیادہ بحث کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اکثر مفسرین نے بھی اس آیت کو معراج سے متعلق سمجھا ہے ۔ جو کچھ اختلاف کیا ہے وہ رویا

کے معنوں میں کیا ھے ۔ جس پر ھم بحث کریں گے ۔

چناں چه تفسیر کبیر میں لکھا ھے که چوتھا قول جو صحیح تر اور اکثر مفسرین اس کے قائل ھیں یه ھے که رویا سے مراد وہ رویا ھے جو معراج کی رات خدا نے آنحضرت کو دکھایا اور اس رویا کے معنی میں آنھوں اختلاف کیا ھے ۔

و القول الرابع و ھو الاصح و ھو قول اکثر المفسرین ان المراد بھا ما اراہ الله لیلة الاسراء و اختلفوا فی معنی ھذہ الرویا ۔

(تفسیر کبیر جلد چھارم صفحه ۲۴۶)

رویا کے اصلی لغوی معنی کسی چیز کو خواب میں دیکھنے کے ھیں ۔ لسان العرب میں ھے " الرویا ما رایته فی منامک " مگر کہا جاتا ھے که رویا کا اطلاق رویت یعنی جاگنے میں دیکھنے پر بھی آتا ھے چناں چه لسان العرب میں ھے " و قد جاء رویا فی الیقظة " اور اس پر راعی شاعر جاھلی کا یه شعر سند میں پیش کیا ھے ۔

فکبر للرویا وھش فوادہ

اس نظارہ کو دیکھ کر اُس نے (تعجب سے) الله اکبر کہا اور اس کا دل خوش ھوا ۔

و بشر نفسا کان قبل یلومھا

اور اس نے اپنے نفس کو خوش خبری دی جس کو پہلے ملامت کرتا تھا ۔

اور متنبی کے شعر کے اس مصرعه کو بھی سند میں پیش کیا ھے ۔

و رویاک احلی فی العیون من الغمض

تیرا دیدار آنکھوں میں آونگھنے سے زیادہ لذیذ ہے ۔

حریری نے رویا کو بمعنی ”رویت فی یقظة“ استعمال کرنا غلط بتایا ہے اور متنبی کے شعر پر اعتراض کیا ہے اور درحقیقت متنبی کا ایسا درجہ نہیں ہے کہ اُس کے کلام کو کلام جاہلیت کی طرح مستند مانا جائے ۔

حریری نے لکھا ہے ۔ کہ لوگ کہتے ہیں میں فلاں کے رویا سے خوش ہوا اور اس سے اُس کا دیکھنا مراد لیتے ہیں ۔ وہ

و یقولون ”سورت برویا فلان“ اشارة الی مرآہ فیو هموث فیه کما و هم ابو الطیب فی قوله لبدر بن عمار و قد سامره ذات لیلة الی قطع من اللیل ۔

اس محاورہ میں غلطی کرتے ہیں جیسے کہ ابو الطیب متنبی شاعر نے اپنے اس قول میں غلطی کی ہے جو بدر بن عمار سے کہا تھا اور اُس نے ایک رات کچھ دیر تک اُس سے باتیں کی تھیں اور اُس شعر کا یہ ترجمہ ہے ۔

مضی اللیل و الفضل الذی لک لا یمضی
و رویاک احلی فی العیون بمن الغمض

رات تمام ہو چلی ہے اور تیرے علم و فضل (کی داستان) تمام نہیں ہوتی ہے اور تیرا دیدار آنکھوں میں آونگھنے سے زیادہ لذیذ ہے ۔

و الصحیح ان یقال سررت بروتیک لان العرب تجعل الروية لما یری فے الیقظة و الرویا لما یری فی المنام لما قال سبحانه اخبارا عن یوسف علیه السلام ” هذا

صحیح یہ ہے کہ اس محاورہ میں رویا کی جگہ رویت کا لفظ بولا جائے کیوں کہ اهل عرب رویت کو جاگنے کی حالت میں دیکھنے پر اور رویا کو خواب دیکھنے کے موقع پر

تاویل رویای من قبل ۔'' (درة الغواص صفحہ ۵۹ و ۶۰)

استعمال کرتے ہیں ۔ جیسا کہ خدا نے حکایةً یوسف علیہ السلام کا یہ قول بیان کیا ہے '' ھذا تاویل رویای من قبل ۔''

علامہ خفاجی درة الغواص کی شرح میں لکھتے ہیں

و فیہ ثلاثة اقوال لاھل اللغة احدھا ما ذکرہ المصنف و الثانی انھما بمعنی فیکونان یقظة او مناما و الثالث ان الرویة عامة و الرویا مختص لما یکون فی اللیل و لو یقظة فقول المتنبی ---- محتاج الی التاویل ۔ (شرح درة الغواص صفحہ ۱۳۲) ۔

کہ رویا کے معنی میں اہل لغت کے تین قول ہیں ۔ ایک تو وہ جس کا ذکر مصنف نے کیا ہے ۔ دوسرا یہ کہ دونوں لفظوں (رویت اور رویا) کے ایک ہی معنی ہیں ۔ جاگنے کی حالت پر بولے جائیں یا سونے پر ۔ تیسرا قول یہ ہے کہ رویت عام ہے اور رویا رات کے دیکھنے سے اگرچہ حالت بیداری میں ہو مخصوص ہے ۔ پس متنبی شاعر کا قول ---- تاویل کا محتاج ہے ۔

علامہ خفاجی نے راعی کے تین شعر نقل کیے ہیں کہ جن سے پورا مطلب معلوم ہوتا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ ابن بری نے کہا ہے کہ رویا اگرچہ خواب کے معنوں میں ہے مگر اہل

و قال ابن البری الرویا و ان کانت فی المنام فالعرب استعملتھا فی الیقظة کثیرا فھو مجاز مشھور کقول الراعی ۔
و مستتبع تھوی مساقط راسہ

عرب اکثر جاگنے کی حالت میں دیکھنے پر بھی بولتے ہیں اور یہ استعمال بطور مجاز کے مشہور ہے جیسا کہ راعی کا قول ہے ۔ کتے کی آواز پر کان لگانے والا مسافر جس کا سر (نیند کی حالت

على الرحل فى طخياء طمس نجومها
رفعت لـه مشبوبـةً عـصفت لها
صباتزد هيهـا مرةً و تقيـمـهـا
فـكـبر لـلـرويـا وهش فـوا ده
وبشر نـفساً كان قـبـل يلـومـهـا
و عـلـيـه اكـثـر الـمـفسرين
فى قـولـه تـعـالـىٰ "و مـا
جـعـلـنـا الـرويـا الـلـتـى
ارنـيـاك الا فـتـنـة للـنـاس ـ"
يـعـنـى مـا راه لـيـلـة المـعـراج
يـقـظـضـة عـلى الـصحـيـح ـ
(شرح درة الغواص خفا
جى صفحه ۱۴۲) ـ

میں) بار بار کنجاوہ پر گرتا ہے
اندھیری رات میں جس کے تارے
دھندلے ھیں ـ میں نے اس کے
لیے آگ جلائی جس پر مشرق
کی ھوا چلی جو کبھی اس کو
ھلاتی ہے اور کبھی اُس کو
بھڑکاتی ہے ـ اُس نے اس نظارہ
کو دیکھ کر (تعجب سے) اللہ
اکبر کہا اور اس کا دل خوش
ھوا اور اُس نے اپنے نفس کو
خوش خبری دی جس کو پہلے
ملامت کرتا تھا اور اسی پر اکثر
مفسرین نے آیت "و ما جعلنا
الـرويـا الـتـى ارينـاك الا فـتـنـة للـنـاس" میں رویا کی
تفسیر کی ہے یعنی جو کچھ رسول خدا نے معراج کی رات جاگتے
میں دیکھا اور یہی معنی صحیح ھیں ـ

اور فتح الباری شرح صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ لفظ رویا

واسـتـدل بـه عـلى اطلاق
لـفظ الـرويـا عـلى مـا يـرى
بـالـعـين فى الـيـقـظـة وقـد انكر
هـا الـحـريـرى تـبـعـا لـغـيره و
قـالـو انـمـا يـقـال رويـا فى المنام
و امـا الـتى فى الـيـقـظـة فيقال
رويـة و ممن اسـتـعـمـل الـرويـا
فى الـيـقـظـة المتنبى فى قوله ـ

کے اُس چیز پر جو جاگنے کی
حالت میں آنکھ سے دیکھی جائے
بولنے پر اس حدیث سے استدلال
کیا گیا ہے ـ حریری نے اس
استعمال کا اوروں کی طرح انکار
کیا ہے ـ وہ کہتے ھیں کہ رویا
سوتے میں اور رویت جاگتے میں
کچھ دیکھنے پر بولا جاتا ہے ـ

ورویاک احلی فی العیون
من الغمض و هذا التفسیر
یرد علی من خطاہ ۔
(فتح الباری جلد هشتم صفحه ۳۰۲)

متنبی شاعر آن میں سے ہے جو
رویا کو جاگتے میں دیکھنے پر
استعمال کرتے ہیں ۔ اس کا قول
ہے کہ تیرا رویا (دیدار) آنکھوں
میں نیند کے آونگھنے سے زیادہ لذیذ ہے اور اس تفسیر سے آن پر
اعتراض آتا ہے جو اس کی خطا پکڑتے ہیں ۔

اس تمام بحث سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی معنی رویا کےخواب میں دیکھنے کے ہیں اور رویت فی الیقظة پر مجازاً بولا جاتا ہے۔ جس کے لیے کوئی قرینه لفظی یا عقلی یا حالی ایسا موجود ہو جس کے سبب مجازاً رویا کا استعمال رویت پر پایا جاتا ہو جیسا کہ راعی کے اول اشعار سے پایا جاتا ہے اور جو کہ مستنج نیند میں غرق تھا اور آسی حالت میں آس نے آگ کا شعله دیکھا تھا تو لفظ رویا کا استعمال مجازاً رویت کے معنوں میں نہایت عمدہ تھا مگر قرآن مجید میں جو لفظ رویا کا آیت '' وما جعلنا الرویا التی اریناک الا فتنة للناس '' میں آیا ہے آس کا یہ حال نہیں ہے ۔ پس اگر ہم تسلیم کر لیں کہ رویا کا اطلاق رویت الیقظة پر بھی ہوتا ہے تو یہ بھی کافی نہیں ہے بلکہ اس بات کا ثبوت بھی درکار ہے کہ اس آیت میں جو لفظ رویا آیا ہے ۔ آس سے بھی رویت فی الیقظة مراد ہے ۔ آیت مذکورہ میں کوئی اشارہ یا کوئی قرینه اس بات کا نہیں ہے کہ رویا سے رویت فی الیقظة مراد لی جائے بلکہ جب اس آیت کو پہلی آیت سے ملایا جاتا ہے جس میں '' اسری بعبدہ لیلا '' یعنی رات کا لفظ ہے تو قرینه اس بات کا ہوتا ہے کہ رویا سے خواب ہی مراد ہے نه رویت فی الیقظة ۔ خصوصاً اس صورت میں کہ قرآن مجید میں کسی جگه رویا کا اطلاق رویت فی الیقظة پر نہیں آیا ۔

علما نے ابن عباس کی حدیث میں جو " رویا عین " کا لفظ
رویا عین قید به لـلا   آیا ہے تو لفظ عین پر بحث کی
شعار بان الرویا بمعنی الرویة   ہے اور اس کے سبب رویا کو
فی الیقظة لا رویا النائم ۔   رویت فی الیقظة قرار دیا ہے
(حاشیه بخاری صفحه ۵۵۰)   چناں چه کرمانی شرح بخاری نے
ابن عباس کی حدیث کی نسبت لکھا ہے که رویا کے ساتھ لفظ عین
کی قید اس لیے لگائی ہے تاکه معلوم ہو که رویا سے رویت فی
الیقظة مراد ہے ۔ نه رویا بمعنی خواب ۔

اور پھر کرمانی نے لکھا ہے که عین کی قید سے جو رویا
انما قید الرویا بالعین   کے ساتھ ہے اس بات کا اشاره
اشارة الی، انها فی الیقظة و   ہے که اس سے جاگتے میں دیکھنا
الی انها لیست بمعنی العلم ۔   مراد ہے اور وه علم کے معنی
(حاشیه بخاری صفحه ۶۸۶)   میں نہیں ہے ۔

اور شفا قاضی عیاض میں لکھا ہے که ابن عباس کہتے ہیں که
قال ابن عباس ہی رویا   رویا سے آنکھ کا دیکھنا مراد ہے
عین راها النبی صلی الله علیه   جو رسول خدا صلی الله علیه وسلم
وسلم لا رویا منام ۔   نے دیکھا نه خواب کا دیکھنا ۔
(شفا صفحه ۸۷)

واضح ہو که ابن عباس کی حدیث میں الفاظ " لا رویا منام "
کے نہیں ہیں ۔ جن کے معنی یه ہیں که " وه دیکھنا سونے کی
حالت میں نہیں ہے " ۔

اگر اس امر کے ثبوت کا مدار که حضرت ابن عباس کے نزدیک
معراج " فی الیقظة " ہوئی ۔ صرف اسی حدیث پر ہے تو ہم
اس بات کو تسلیم نہیں کرتے که ان کا مذہب یه تھا که معراج
" فی الیقظة " ہوئی کیوں که اگر حضرت ابن عباس کا یه مذہب

تھا جیسا کہ قاضی عیاض نے قرار دیا ہے کہ اسرا یا معراج بحالت یقظۃ ہوئی تھی تو صاف فرماتے ” ھی رویا فی الیقظۃ “ یا ” رویۃ فی الیقظۃ اریھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسرے بہ الی بیت المقدس“ اس صاف لفظ کو چھوڑ کر ایک ایسے لفظ کو اختیار کرنے کی جس کے معنی یقظۃ کے نہیں ہیں اور اگر بہت کوشش کی جائے تو اس سے بطور دلالت التزامی کے یہ معنی کے یہ معنی سمجھ میں آتے ہیں ، کوئی وجہ نہیں ہو سکتی ۔

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ سلف سے علماء اور صحابہ کو اس میں اختلاف ہے کہ واقعات معراج بحالت بیداری ہوئے تھے یا خواب میں ۔ لیکن اگر قید لفظ ”عین“ کی جو ابن عباس کی حدیث میں ہے ۔ ایسی صاف ہوتی جس سے ” رویت فی الیقظۃ “ سمجھی جاتی تو علماء میں اختلاف نہ ہوتا ۔ اس سے ظاہر ہے کہ قید لفظ ” عین“ سے ” رویت فی الیقظۃ کا سمجھنا ایسا صاف نہیں ہے جیسا کہ بعض نے سمجھا ہے ۔

عین کے معنی لغت میں ”حقیقۃ الشی“ کے ہیں ۔ لسان العرب میں لکھا ہے اہل عرب کے نزدیک عین کسی چیز کی حقیقت پر بولا جاتا ہے ۔ کہتے ہیں کہ وہ اس کام کو عین صاف سے لایا یعنی اُس کام کی اصلیت اور حقیقت سے اور حق کو بعینہ لایا یعنی خالص اور روشن حق کو لایا ۔

العین عند العرب حقیقۃ الشی یقال جاء بالامر من عین صافیہ ای من فصہ و حقیقۃ و جاء بالحق بعینہ ای خالصا و اضحا ۔
(لسان العرب جلد ۷ ، صفحہ ۱۸۰)

پس حضرت ابن عباس کا یہ فرمانا کہ رویا عین ۔ اس کے معنی ہیں ۔ رویا حقیقۃ لان رویا الانبیاء حق وحی“ اور

اس لیے ہمارے نزدیک ابن عباس کی حدیث میں رویا کے ساتھ جو عین کے لفظ کی قید لگائی ہے اُس سے رویا کے معنوں کو تبدیل کرنا اور لفظ رویا کو جو قران مجید میں آیا ہے بلا کسی قرینہ کے جو قرآن مجید میں موجود نہیں ہے۔ مجازی معنوں میں لینا مقصود نہیں ہے بلکہ اُس سے رویا کے صحیح اور واقعی اور حق ہونے کی تاکید مراد ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خواب وہم و خیال یا اضعاث احلام میں سے نہیں ہے بلکہ درحقیقت خواب میں جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا وہ سچ اور حق ہے کیوں کہ انبیاء کے تمام خواب حق اور سچ ہوتے ہیں پس لفظ عین کی قید سے لازم نہیں آتا کہ حالت بیداری میں دیکھا ہو۔

ہمارے اس قول کی تائید میں ابن قیم کا یہ قول زاد المعاد

واختلف الصحابة هل رای ربه تلک اللیلة ام لا فصح عن عباس انه رای ربه وصح عنه انه قال راه بفواده۔

(زادالمعاد جلد اول صفحہ ۳۰۱)

میں ہے کہ صحابہ میں اختلاف ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی رات میں خدا کو دیکھا تھا یا نہیں۔ ابن عباس کی روایت ہے کہ دیکھا تھا مگر صحیح یہ ہے کہ آنھوں نے کہا کہ آنحضرت نے خدا کو اپنے دل سے دیکھا تھا یعنی آنکھوں سے نہیں دیکھا اور یہ پوری دلیل ہے کہ آن کی روایت میں لفظ عین سے آنکھ کا دیکھنا مراد نہیں ہے۔

اگر ہماری یہ رائے صحیح نہ ہو اور ابن عباس نے عین کا لفظ رویا کے ساتھ اسی مقصد سے بولا ہو کہ رویا سے رویت بالعین فی الیقظة مراد ہے۔ تو وہ بھی منجملہ اس گروہ کے ہوں گے جو معراج فی الیقظة کے قائل ہوئے ہیں۔ مگر

هم اُس گروہ میں ہیں جو واقعہ معراج کو حالت خواب میں تسلیم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک خواب ہی میں ماننا لازم ہے۔ جس کی وجہ ہم پانچویں دلیل کی تصریح میں بیان کریں گے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج میں جانا "بجسد برزخی بین المثال والشہادۃ" بیان کیا تھا۔ اور ہم نے کہا تھا کہ ہم اس کا مطلب نہیں سمجھ سکتے۔ اسی طرح ابن قیم نے زادالمعاد میں بیان کیا ہے کہ صرف روح رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج میں گئی تھی اور جسد نہیں گیا اور اسی طرح پر روح گئی تھی۔ جس طرح پر انسان کی روح مرنے کے بعد جاتی ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ انسان کی روح نکلنے کے بعد انسان مر جاتا ہے مگر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی روح جانے کے بعد آنحضرت فوت نہیں ہوئے تھے۔ اگرچہ یہ رمز بھی ہماری سمجھ میں نہیں آتی لیکن اس کا نتیجہ بھی یہ ہے کہ ابن قیم بھی بجسدہ معراج کا قائل نہیں ہے اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے کا ماخذ بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال جو کچھ ابن قیم کی رائے ہے۔ ہم اس کو اس مقام پر بجنسہ نقل کرتے ہیں۔

و قد نقل ابن اسحاق عن عایشه و معاویه انما قال انما کان الاسراء بروحه و لم یفقد جسده و نقل عن الحسن البصری نحو ذلک و لکن ینبغی ان یعلم الفرق بین ان یقال کان الاسراء مناما و بین ان یقال	ابن اسحاق نے حضرت عایشه اور معاویه کا مذهب یه بتایا ہے کہ معراج میں آنحضرت کی روح گئی تھی اور جسم غائب نہیں ہوا اور حسن بصری کا مذهب بھی یہی بتایا ہے لیکن اس قول میں کہ اسرا، خواب میں ہوئی تھی اور اس

کان بروحه دون جسده و بینهما
فوق عظیم و عایشة و
معاویه لم یقولا کان مناما
و انما قالا اسری بروحه و
لم یفقد جسده و فرق بین
الامرین فانما یراه النائم
قد یکون امثالا مضروبة
للمعلوم فی الصور المحسوسة
فیری کانه قد عرج به الی
السماء و ذهب به الی مکة
و اقطار الارض و روحه لم
تصعد و لم تذهب و انما
ملک الرویا ضرب له المثال
و الذین قالو اعرج برسول
الله صلی الله علیه وسلم
طائفتان طائفة قالت عرج
بروحه و بدنه و طائفة قالت
عرج بروحه و لم یفقد
بدنه و هٰولاء لم یریدوا
ان المعراج کان مناما و
انما ارادوا ان الروح ذاتها
اسرے بها و عرج بها
حقیقة و باشرت من جنس
ما تباشر بعد المفارقة
و کان حالها فی ذلک کحالها

قول میں کہ اسرا روح کے ساتھ
ہوئی تھی نہ جسم کے ساتھ
فرق جاننا چاہیے اور دونوں میں
بڑا فرق ہے ۔ حضرت عایشہ اور
معاویہ نے یہ نہیں کہا کہ اسرا
خواب میں ہوئی تھی بلکہ
اُنھوں نے کہا کہ اسرا روح
کے ساتھ ہوئی تھی اور رسول
خدا کا جسم اسرا میں نہیں گیا
اور دونوں میں فرق ہے کیوں کہ
سونے والا جو کچھ خواب میں
دیکھتا ہے وہ حقیقت میں ایک
معلوم چیز کی مثالیں ہیں جو
محسوس شکلوں میں اس کو
دکھائی دیتی ہیں وہ دیکھتا ہے
کہ گویا آسمان پر چڑھ گیا اور
مکہ اور دنیا کے اطراف میں چلا
گیا ہے ۔ حالاں کہ اس کی روح نہ
چڑھی نہ کہیں گئی ۔ بلکہ
خواب کے غلبہ نے اُس کی نظر
میں ایک صورت بنا دی ۔ جو
لوگ رسول خدا کے معراج کے
قائل ہیں ۔ ان کے دو گروہ
ہیں ۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ
رسول خدا کی روح اور بدن

بعد المفارقة فی صعودها
الی السموات سماء حتی
ینتهی بها الی السماء
السابعة فتقف بین یدی الله
عزوجل فیا مر فیها بما
یشاء ثم تنزل الارض فالذی
کان الرسول الله صلی الله علیه
وسلم لیلة الاسراء اکمل
مما یحصل للروح عند
المفارقة و معلوم ان هذا
امر فوق ما یراه المنامم
لکن لما کان رسول الله صلی
الله علیه وسلم فی مقامه
خرق العوائد حتی شق
بطنه و هو حی لا یتالم
بذالک عرج بذات روحه
المقدسة حقیقة من غیر
اماتة و من سواه لا ینال
بذات روحه الصعود الی
السماء الا بعد المفارقة
فالانبیاء انما استقرت
ارواحهم هناک بعد مفارقة
الابدان و روح رسول الله صلی
الله علیه وسلم صعدت الی
هناک فی حال الحیٰوة ثم

دونوں کو معراج ہوئی ۔ دوسرا
کہتا ہے کہ معراج میں آن کی
روح گئی تھی بدن نہیں گیا اور
اس سے آن کی یہ مراد نہیں ہے
کہ معراج خواب میں ہوئی بلکہ
آن کی مراد یہ ہے کہ خود
آنحضرت کی روح اسرا میں گئی
اور حقیقت میں آسی کو معراج
ہوئی اور آس نے وہی کام کیا
جو بدن سے جدا ہونے کے بعد
روح کرتی ہے اور اس واقعہ
میں اس کا حال ایسا ہوا جیسا
کہ بدن سے جدا ہونے کے بعد
روح ایک آسمان سے دوسرے
آسمان پر جاتی ہے یہاں تک کہ
ساتویں آسمان پر پہنچی اور خدا
کے سامنے ٹھہر جاتی ہے ۔ پھر
خدا جو چاہتا ہے اس کو حکم
کرتا ہے پھر زمین پر آترتی ہے۔
پس جو حال رسول خدا کا
معراج میں ہوا وہ اس سے زیادہ
کامل تھا جو روح کو بدن
چھوڑنے کے بعد حاصل ہوتا
ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حال
اس کیفیت سے جو سونے والا

عادت و بعد وفاته استقرت
فی الرفیق الاعلیٰ مع
ارواح الانبیاء و مع هذا فلها
اشراف علی البدن و اشراق
و تعلق به بحیث یرد
السلام علی من سلم علیه
و بهذا التعلق رای موسیٰ
قائما یصلی فی قبرو راه فی
السماء السادسة و معلوم انه
لم یعرج بموسیٰ من قبره
ثم رد الیه و انما ذلک
مقام روحه و استقرارها و
قبره مقام بدنه و استقراره
الی یوم معاد الارواح الی
اجسادها فراه یصلی فی قبره
و راه فی السماء السادسة کما
انه صلی الله علیه وسلم فی
ارفع مکان فی الرفیق الاعلیٰ
مستقرا هناک و بدنه فی
ضریحه غیر مفقود و اذا
سلم علیه المسلم رد الله
علیه روحه حتی یرد علیه
السلام و لم یفارق الملاء
الاعلیٰ و من کثف ادراکه
و غلظت طباعه عن ادراک

خواب میں دیکھتا ھے بالا تر ھے
لیکن چوں کہ رسول خدا نے
اپنے (بلند) مرتبہ کے سبب بہت
سے فطرت کے قاعدوں کو توڑا
یہاں تک کہ زندگی میں اُن کا
پیٹ چاک کیا گیا اور اُن کو
تکلیف نہ ھوئی - اس لیے حقیقت
میں بدون مرنے کے خود اُن
کی روح مقدس کو معراج ھوئی
اور جو اُن کے سوا ھیں اُن میں
سے کسی کی روح بدون مرنے
اور بدن چھوڑنے کے آسمان پر
صعود نہیں کرتی - انبیاء کی روحیں
اس مقام پر بدن سے جدا ھونے
کے بعد پہنچتی ھیں اور رسول
خدا کی روح زندگی ھی میں اس
مقام تک گئی اور واپس آ گئی
اور بعد وفات کے دیگر انبیاء کی
روحوں کے ساتھ مقام "رفیق
اعلی" میں ھے اور باوجود اس
کے بدن پر اس کا پر تو اور اس
کی اطلاع اور اُن کے ساتھ ایسا
تعلق ھے کہ رسول خدا ھر
ایک کے سلام کا جواب دیتے
ھیں اور اسی تعلق کے سبب سے

هذا فلينظر الی الشمس فی علو محلها و تعلقها و تاثیرها فی الارض و حیواة النبات و الحیوان بها هذا و شان الروح فوق هذا فلها شان و للا بدان شان و هذه النار تکون فی محلها و حرارتها توثر فی الجسم البعید عنها مع ان الارتباط و التعلق الذی بین الروح و البدن اقوی و اکمل من ذلک و اتم فشان الروح اعلی من ذلک و الطف ۔

فقل للعیون الرمد ایاک ان تری
سنا الشمس استغشی ظلام اللیالیا

(زاد المعاد ابن قیم جلد اول صفحه ۳۰۱ و ۳۰۲) ۔

رسول خدا نے موسٰی کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا اور پھر آن کو چھٹے آسان پر بھی دیکھا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ نہ موسٰی نے قبر سے صعود کیا نہ واپس آئے ۔ بلکہ وہ آن کی روح کا مقام اور آس کے ٹھہرنے کی جگہ ہے اور قبر آن کے بدن کا مقام اور آس کے ٹھہرنے کی جگہ ہے جب تک کہ روحیں دوبارہ بدنوں میں آئیں گی ۔ اسی لیے رسول خدا نے آن کو قبر میں نماز پڑھتے دیکھا اور پھر چھٹے آسان پر دیکھا ۔ جیسا کہ خود رسول خدا (کی روح) ''رفیق اعلٰی'' میں ایک بلند مقام پر ہے اور آن کا بدن قبر میں موجود ہے

اور جب کوئی مسلمان آن پر درود و سلام بھیجتا ہے خدا آن کی روح کو بدن میں واپس بھیجتا ہے تا کہ آس کے سلام کا جواب دیں حالاں کہ پھر بھی رسول خدا (کی روح) ملاء اعلٰی سے جدا نہیں ہوتی اور جس شخص کی عقل تاریک اور طبیعت اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہے وہ دیکھے کہ آفتاب بہت بلندی پر ہے اور آس کا تعلق اور تاثیر زمین میں اور نبات اور حیوان کی زندگی میں ہے اور روح کا حال تو اس سے بالا تر ہے ۔ کیوں کہ روح

کا حال اور ہے اور اجسام کا حال اور۔ یہی آگ اپنی جگہ میں ہوتی ہے اور اس کی گرمی اُس جسم میں سرایت کرتی ہے جو اس سے دور ہے حالانکہ جو ربط اور تعلق روح اور بدن کے درمیان ہے وہ اس سے زیادہ لطیف اور بالا تر ہے ۔ درد بھری آنکھوں سے کہہ دے کہ آفتاب کی روشنی کو دیکھنے سے بچو ۔ ورنہ راتوں کا اندھیرا چھا جائے گا ۔

تصریح تیسری دلیل کی

جو الفاظ کہ مالک بن صعصعہ کی حدیثوں میں ہیں " انا عندالبیت بین النائم و الیقظان " اور ایک حدیث میں ہے " فی الحجر مضطجعا " اور انس بن مالک کی حدیث میں ہے " تنام عینہ و لاینام قلبہ " اور حدیث کے آخر میں ہے " فاستیقظ وھو فی المسجد الحرام " یہ صاف دلیلیں اس بات کی ہیں کہ اسرا اور معراج سونے کی حالت میں ہوئی تھیں ۔

مالک بن صعصعہ کی حدیثوں پر تو کسی شخص نے اعتراض نہیں کیا مگر انس بن مالک کی حدیث پر جس کے راویوں میں سے ایک راوی شریک بھی ہے اعتراض کیا ہے اور اعتراض یہ ہے کہ اُس حدیث میں ہے کہ تین فرشتے وحی آنے سے پہلے رسول خدا کے پاس آئے اور وہ مسجد حرام میں سوتے تھے ۔ اُس کے بعد بیان کیا ہے کہ ایک دوسری رات کو فرشتے آئے ایسی حالت میں جب کہ رسول خدا کا دل دیکھتا تھا اور آنکھیں سوتی تھیں اور دل جاگتا تھا ۔ پس اس حدیث میں دو نقص ہیں اول تو تزلزل ہے بیان میں ۔ دوسرے یہ کہ وحی آنے سے پہلے فرشتوں کا آنا بیان ہوا ہے ۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیوں کہ پہلا جملہ ایک الگ واقعہ کا بیان ہے اور دوسرا جملہ جس میں " فیما یری قلبہ و تنام عینہ " آیا ہے وہ بیان ہے اسرا اور معراج کا ۔ چناں چہ

عینی شرح بخاری میں لکھا ھے -

امام نووی کہتے ھیں که شریک کی روایت میں چند غلطیاں

قال النووی جاء فی روایة
شریک اوھام انکرھا
العلماء من جملتھا انه قال
ذلک قبل ان یوحی الیه
و ھو غلط لم یوافق علیه
و ایضاً العلماء اجمعو اعلی
ان فرض الصلوة کان لیلة
الاسراء فکیف یکون قبل
الوحی ------ و انکرھا
الخطابی و ابن حزم و عبدالحق
و القاضی عیاض و النووی
--- و قد صرح ھؤلاء
المذکورون بان شریکا تفرد
بذلک ------ قوله فلم
یرحم ای بعد ذلک حتی اتوه
لیلة اخری لم یعین المدة
التی بین المجیئین فیحمل
علی ان المجئی الثانی کان بعد
الوحی الیه و حینئذ وقع
الاسراء و المعراج و اذا کان بین
المجیئین مدة فلا فرق بین
ان تکون تلک المدة لیلة
واحدة اولیالی کثیرة اوعدة

ھیں جن کا علماء نے انکار کیا ھے
ان میں سے ایک یه ھے که اس نے
کہا ھے که معراج وحی آنے سے
پہلے ھوئی اور یه غلط ھے - کسی
نے اس پر اتفاق نہیں کیا اور
علماء باھم اس پر بھی متفق ھیں
که نماز کا فرض ھونا معراج
کی رات میں ھوا - پس معراج
کیوں کر وحی آنے سے پہلے
ھو سکتی ھے ---- خطابی -
ابن حزم - عبدالحق - قاضی عیاض
اور امام نووی نے اس کا انکار
کیا ھے اور انھوں نے صاف
کہه دیا ھے که شریک اس بات
میں اکیلا ھے --------
راوی کا یه قول که اس کے بعد
ان کو کسی نے نہیں دیکھا
یہاں تک که وه رسول خدا کے
پاس دوسری رات آئے - اس میں
اس نے دونوں دفعه آنے میں
جو مدت گذری اس کو بیان
نہیں کیا ھے - پس خیال کیا
جائے گا - که دوسری دفعه کا

سنین و بہذا یرتفع الا شکال عن روایة شریک و یحصل الوفاق ان الاسراء کان فی الیقظة بعد البعثة و قبل الهجرة فیسقط تشنیع الخطابی و ابن حزم و غیر هما بان شریکا خالف الا جماع فی دعواه ان المعراج کان قبل البعثة ۔

(عینی جلد ۱۱ صفحہ ٦۰۲ و ٦۰۳) ۔

آنا وحی آنے کے بعد ہوا اور اُس وقت اسرا اور معراج واقع ہوئی ، اور اگر دونوں دفعہ کے آنے میں کوئی مدت ہے تو کوئی فرق نہیں ہے اس میں کہ وہ مدت ایک رات ہو یا بہت سی راتیں ہوں یا چند سال ہوں اور اس سے شریک کی روایت میں جو اشکال پیدا ہوتا ہے وہ اُٹھ جاتا ہے اور اس بات پر اتفاق کا ہونا نکلتا ہے کہ اسرا جاگتے میں بعد نبوت کے اور قبل ہجرت کے ہوئی ۔ پس خطابی ۔ ابن حزم اور دیگر معترضین کی یہ ملامت دور ہو جاتی ہے کہ شریک نے اجماع اُمت کو اپنے اس دعوئٰی سے توڑا ہے کہ معراج نبوت سے پہلے ہوئی ۔

اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ پہلا واقعہ ایک رات کا ہے جس میں نہ معراج ہوئی ہے نہ کچھ اور واقعہ ہوا ہے اور اُس رات کو فرشتے آئے اور صرف دیکھ کر چلے گئے اور اُسی کی نسبت شریک نے بیان کیا ہے کہ یہ واقعہ قبل وحی کا ہے ۔ دوسرا جملہ متعلق ہے اسرا اور معراج سے جیسا کہ عینی نے بیان کیا ہے اس صورت میں شریک کی حدیث میں اور قولوں میں کہ اسرا بعد نبوت ہوئی تھی ، کچھ اختلاف باقی نہیں رہتا ۔ لیکن عینی نے جو بیان کیا ہے کہ '' و یحصل الوفاق ان الاسراء کان فی الیقظة بعد البعثة '' اس جملہ کا پہلا حصہ غلط ہے اس لیے کہ اس بات میں اتفاق نہیں ہوا کہ اسرا فی الیقظة تھی بلکہ اس دوسرے جملہ میں بھی صاف بیان کیا گیا ہے ، '' فیما یری قلبه و لا تنام

عینه و لا ینام قلبه" اور تمام قصه معراج کا بیان کرنے کے بعد حدیث کے اخیر میں بیان کیا ہے " فاستیقظ وهو فی المسجد الحرام" یعنی ان تمام واقعات کے بعد آنحضرت جاگے اور وہ مسجد حرام میں تھے - پس کچھ شک نہیں ہو سکتا که ان حدیثوں سے صاف ثابت ہو سکتا ہے که اسرا اور معراج ابتدا سے انتہا تک سونے کی حالت میں ہوئی تھی اور وہ ایک خواب تھا - جو رسول خدا نے دیکھا -

اور عینی میں جو یه بات لکھی ہے که ممکن ہے که یه کہا جاوے که آنحضرت شروع معراج اور آخر معراج میں سوتے تھے اور اس حدیث میں کوئی دلیل اس بات پر نہیں ہے که رسول خدا کل قصه میں سوتے رہے -

فیمکن ان یقال کان فی اول الامر و آخره فی النوم و لیس فیه ما یدل علی کونه نائما فی القصة کلها - (عینی جلد ۱۱ صفحه ۶۰۳)

یه ایسی بودی اور ضعیف ہے که کوئی شخص بھی اس پر کان نہیں رکھ سکتا - کیوں که کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے که درمیان معراج کے کسی وقت آنحضرت جاگ اٹھے تھے بلکه کسی حدیث میں آنحضرت کے جاگتے ہونے کا اشارہ بھی نہیں ہے -

مالک بن صعصعه کی حدیث میں جو یه الفاظ ہیں " بین النائم والیقظان" اس کی نہایت عمدہ تشریح انس بن مالک کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں بیان ہے " فیما یری قلبه و تنام عینه ولا ینام قلبه" اور تمام انبیا کا سونے میں یہی حال ہوتا ہے - ظاہر میں آنکھیں سو جاتی ہیں اور دل جاگتا رہتا ہے -

تصریح چوتھی دلیل کی

ہم سمجھتے ہیں که اس دلیل کی زیادہ تصریح کرنے کی ہم کو چنداں ضرورت نہیں ہے اس لیے که جن صحابه کا مذہب یه تھا

که جسم مبارک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج میں نہیں گیا تھا بلکہ معراج سونے کی حالت میں بالروح ہوئی تھی اُن کے نام مع اُن کے اقوال کی سند کے ہم نے لکھ دیے ہیں اور اس لیے زیادہ تشریح کی ضرورت کی نہیں ہے مگر شفا قاضی عیاض نے مندرجہ حاشیہ نام اُن لوگوں کے لکھے ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ معراج بجسدہ الیقظة ہوئی تھی - ان میں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسامہ بن زید ، انس بن مالک ، جابر بن عبد اللہ ، حذیفہ بن الیمان ، عبد اللہ بن عباس ، عبد اللہ بن مسعود ، عمر بن الخطاب ، مالک بن صعصعہ اور ابو ہریرہ تو صحابی ہیں اور باقی تابعی وغیرہ - مگر ہم کو نہیں معلوم کہ قاضی عیاض نے جو اُن کا مذہب قرار دیا ہے - اُس کی کیا سند ہے اور کہاں سے اُس نے استنباط کیا ہے -

عبداللہ ابن عباس ، جابر بن عبداللہ ، انس بن مالک ، حذیفہ بن الیمان ، عمر بن الخطاب ، ابو ہریرہ ، مالک بن صعصعہ ، ابوحبۃالبدوی ، عبد اللہ ابن مسعود ، ضحاک ، سعید ابن جبیر ، قتادہ ، ابن المسیب ، ابن شہاب ، ابن زید ، حسن ، ابراھیم ، مسروق ، مجاھد عکرمہ ، ابن جریج -
(شفا قاضی صفحہ عیاض ٨٦)

انس بن مالک اور مالک بن صعصعہ دو صحابیوں کی حدیثیں ہم نے اوپر نقل کی ہیں - جن کی حدیثوں میں خود الفاظ ” انا نائم “ اور بین النائم و الیقظان “ اور فی الحجر مضطجعا “ اور ” فیما یری قلبہ و تنام عینہ ولا ینام قلبہ “ اور ” ثم استیقظ وھو فی المسجد الحرام “ موجود ہیں ، جن سے صاف پایا جاتا ہے کہ اُن کے نزدیک معراج بحالت نوم ہوئی تھی پس معلوم نہیں ہوتا کہ اُن دونوں صحابیوں کے نام قاضی عیاض نے اُن لوگوں کی فہرست میں کیوں داخل کیے ہیں

جن کا مذهب بجسده اور فی الیقظة هونے کا هے -

مالک بن صعصعه اور انس بن مالک کی حدیثوں میں قتاده بهی ایک راوی هیں - پهر وه کسی طرح اُن لوگوں کی فهرست میں داخل نہیں هو سکتے - جو معراج کے بجسده اور فی الیقظة هونے کے قائل هیں -

سوائے صحاح کے اور کتب حدیث میں جو حدیثیں هیں اُن پر بهی هم نے سرسری طور سے نظر ڈالی هے سوائے ایک حدیث کے جو بیہقی میں هے اور جس میں یه الفاظ هیں " بینما انا نائم عشاء فی المسجد الحرام اذا تانی آتٍ فایقظنی فاستیقظت" یعنی میں عشا کے وقت مسجد الحرام میں سوتا تها که آنے والا آیا اُس نے مجھ کو جگایا اور میں جاگا ، اور کسی حدیث میں جاگتے یا سوتے هونے کا کچھ ذکر نہیں - پس ایسی حدیثوں سے اس بات پر استدلال کرنا که اُن کے راویوں کا مذهب یه هے که معراج بجسده اور فی الیقظة هوئی تهی -کسی طرح پر صحیح نہیں هے - علاوه اس کے بیہقی اور دیگر کتب کی حدیثیں جو صحاح میں داخل نہیں هیں لائق وثوق اور قابل احتجاج نہیں هیں - پس قاضی عیاض نے جو فهرست لکهی هے اُس کا مآخذ ایسا نہیں هے جس پر اعتماد کیا جا سکے -

تصریح پانچویں دلیل کی

یه دلیل اس امر سے علاقه رکهتی هے که اگر عقل اور نقل میں بظاهر اختلاف پایا جاتا هو تو نقل کے معنی اس طرح پر بیان کرنے چاهئیں جو عقل کے مطابق هوں - مگر اس کی تصریح بیان کرنے سے پہلے هم کو یه بات معلوم کرنی چاهیے که حدیثیں جو کتابوں میں جمع هوئی هیں اُن کے الفاظ وه نہیں جو رسول خدا صلی الله علیه وسلم نے بیان کیے تهے - بلکه راویوں کے لفظ هیں

جو اُنھوں نے اپنی سمجھ کے موافق بیان کیے ھیں ۔

اس باب میں کہ حدیث بلفظہ روایت کرنی لازم ھے یا بالمعنی بھی روایت کرنا جائز ھے محدثین میں اختلاف رھا ھے ۔ ایک گروہ محدثین کا حدیث کو بالمعنی روایت کرنا جائز نہیں سمجھتا بلکہ بلفظہ روایت کرنا ضروری سمجھتا تھا چناں چہ فتح المغیث شرح الفیتہ الحدیث میں جو حافظ زین الدین عراقی کی تصنیف ھے لکھا ھے ۔

قیل لا یجوزلہ الروایۃ بالمعنی مطلقا قال طائفۃ من المحدثین والفقہاء والا صولیین من الشافعیۃ وغیر ھم قال القرطبی وھوالصحیح من مذھب مالک حتی ان بعض من ذھب لھذا شدد فیہ اکثر التشدید فلم یجوز تقدیم کلمۃ علی کلمۃ ولا حرف آخر ولا ابدال حرف باخر ولا زیادۃ حرف ولا حذفہ نضلاعن اکثر ولا تخفیف ثقیل ولا تثقیل خفیف ولارفع منصوب ولا نصب مجرورا ومرفوع ولو لم یتغیر المعنی فی ذلک وکلہ بل اقتصر بعضھم علی اللفظ ولو خالف

محدثین ۔ فقہا اور اصولیین شافعیہ وغیرہ کا ایک گروہ روایت بالمعنی کو مطلقاً روا نہیں رکھتا ۔ قرطبی نے کہا ھے کہ امام مالک کا اصلی مذھب بھی یہی ھے ۔ یہاں تک کہ جو اس طرف گئے ھیں اُن میں سے بعض نے اس باب میں بہت سختی کی ھے ۔ پس اُن کے نزدیک ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ پر یا ایک حرف کا دوسرے حرف حرف پر مقدم لانا جائز نہیں ھے ۔ نہ ایک حرف کا دوسرے حرف کی جگہ بدلنا ۔ نہ ایک حرف کو زیادہ یا کم کرنا چہ جائیکہ بہت سے حرفوں کو ۔ نہ ثقیل کو خفیف کرنا اور نہ خفیف کو ثقیل کرنا ۔ نہ منصوب کو رفع دینا ۔ نہ مجرور یا

اللغة الفصيحة وكذا لو كان لحنا كما بين تفصيل هذا كله الخطيب فى الكفايه۔

(فتح المغيث صفحه ۲۷٦)

مرفوع کو نصب دینا اگرچه ان تمام صورتوں میں معنی نه بدلتے هوں۔ بلکه آنهوں نے لفظ هی پر بس کی هے چاهے لغت فصیح کے برخلاف هی هو۔ اور ایساچاهے غلط هوهی خطیب نے کفایه میں اس کو مفصل بیان کیا هے۔

اس تشدد میں جو بلفظه حدیث کے بیان کرنے کی نسبت

وقيل لا يجوز لغيرا لصحابة خاصة لظهور الخلل فى اللسان بالنسبة لمن قبلهم بخلاف الصحابة فهم ارباب اللسان واعلم الخلق بالكلام حكاه الماوردى والرويانى فى باب القضايل جزما بانه لايجوز لغير الصحابى وجعلا الخلاف فى الصحابى دون غيره و قيل لا يجوز لغير الصحابة و التابعين بخلاف من كان منهم و به جزم بعض معاصرالخطيب وهو حفيدالقاضى ابى بكر فى ادب الرواية قال لان الحديث اذاقيده بالا سناد وجب ان لا يختلف لفظه فيد خله الكذب۔

(فتح المغيث صفحه ۵۷٦ و ۵۷۷)

تها بعض بیان بزرگوں نے نرمی کی اور کہا که صرف صحابه کو یا صحابه اور تابعین کو بالمعنی روایت کرنی جائز هے اورکو نہیں۔ چناں‌چه فتح‌المغیث میں لکھا هے که۔ اور کہا گیا هے که صحابه کے سوا دوسروں کے لیے روایت بالمعنی کرنا روا نہیں هے۔ کیوں که زبان میں به نسبت آن کے جو پہلے تهے۔ خلل آ گیا هے۔ بر خلاف صحابه کے اس لیے که وه اهل زبان اور کلام کو خوب سمجھنے والے تهے۔ ماوردی اور رویانی نے باب‌القضا میں اس کا ذکر کیا هے بلکه اس بات‌کو زور کے ساتھ بیان که کیا هے صحابی کے سوا دوسرے کو روایت بالمعنی جائز نہیں۔

مگر یہ اُن کا اختلاف صرف صحابی میں ہے نہ اوروں میں ؛ اور بعض کہتے کہ صحابہ اور تابعین کے سوا دوسروں کو روایت بالمعنی جائز نہیں ہے اور خطیب کے ایک معاصر یعنی قاضی ابوبکر کے پورتے نے ادب الروایۃ میں اس کو زور کے ساتھ بیان کیا ہے ۔

اس نے کہا ہے کہ جب حدیث میں اسناد کی قید لگائی

ولیقل الرای عقب ایراده للحدیث بمعنی ای بلمعنی لفظ اوکما قال فقد کان انس رض کما عندا لخطیب فی باب المعقودلمن اجازا لروایۃ بالمعنی لقولها عقب الحدیث ونحوہ من الا لفاظ کقوله اونحو هذا او شبهه اوشکله فقد روی الخطیب ایضاً عن ابن مسعود انه قل سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم ارعد و ارعدت ثیابه و قال او شبه ذا او نحوذا عن ابی الدرداء انه کان اذا فرغ من الحدیث عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال هذا اونحو هذا اوشکله و رواها کلها الدارمی فی مسنده بخوها و لفظه فی ابن مسعود قال اوشله اونحوه او شبیه به و فی لفظ آخر

تو یہ واجب ہے کہ لفظ نہ بدلیں تاکہ جھوٹ داخل نہ ہو جائے باوجود اس قید کے بھی یہ بات کہی گئی کہ روایت کرنے کے بعد راوی کو ایسے الفاظ کا کہہ دینا ضرور ہے جن سے معلوم ہو کہ حدیث کے بعینہ وہی لفظ نہیں ہیں جو پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائے تھے چناں چہ فتح المغیث میں لکھا ہے کہ راوی کو حدیث بالمعنی بیان کرنے کے بعد کہنا چاہیے ''اوکما قال'' خطیب نے ایک باب میں جس میں اُن کا بیان ہے جن کو روایت بالمعنی کی اجازت ہے ۔ کہا ہے کہ انس رض حدیث کے بعد کہتے تھے اُس کے قول کی مانند یا ایسا یا اس جیسا یا اس سے ملتا جلتا ۔ خطیب نے ابن مسعود

لغیرہ ان عمر بن میمون سمع یوماً ابن مسعود یحدث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد علاہ کرب و جعل العرق ینحد رمنه عن جبینه وھو یقول اما فوق ذلک وا ما دون ذلک واما قریب من ذلک وھذا کشک من المحدث والقاریا بھما علیه الامربه فانه یحسن یقول اوکما قال ۔
(فتح المغیث صفحہ ۲۷۹)

سے روایت کی ہے ۔ اُنہوں نے کہا کہ میں نے پیغمبر خدا سے سنا ہے پھر کانپے اور اُن کا کپڑا ہلنے لگا اور کہا ۔ اس کی مانند یا اُس کی مثل اور ابو درد سے روایت ہے کہ جب وہ حدیث بیان کر چکتے تو کہتے کہ یہ کہا تھا یا اُس کی مثل یا اس جیسا ۔ دارمی نے اپنی مسند میں یہ سب الفاظ بیان کیے ھیں ابن مسعود کے الفاظ اُس میں یہ ھیں اس کی مثل یا اس کی مانند یا اس کے مشابہ اور دوسرے راوی نے اور الفاظ بیان کیے ھیں ۔ چناں چہ عمر بن میموں نے کہا کہ میں نے ایک روز ابن مسعود کو حدیث بیان کرتے سنا اور اُن کو تکلیف ھونے لگی اور پسینہ ان کی پیشانی پر ٹپکتا تھا اور وہ کہتے تھے کہ اس سے زیادہ یا اس سے کم یا اس کے قریب ۔ غرضیکہ ایسا لفظ کہے جس سے قاری اور محدث کا شک ظاہر ھو ۔

باوجود اس کے صحابہ اور تابعین برابر حدیث کو بالمعنی روایت کرتے تھے ۔ جیسا کہ فتح المغیث کی مندرجہ ذیل عبارت سے ظاہر ھوتا ہے ۔

ایک تابعی کہتے ھیں کہ میں بہت سے صحابیوں سے ملا ھوں ۔

و عن بعض التابعین قال لقیت انا سا من الصابة فاجتمعوا فی المعنی

جو معنی میں متفق اور الفاظ میں مختلف تھے میں نے ایک صحابی سے کہا تو کہنے لگے کیا مضائقہ

و اختلفوا على فى اللفظ فقلت ذلک لبعضهم فقال لا باس به مالم يحل معناه حكاه الشافعي و قال حذيفة انا قوم عرب نور والا حاديث فنقدم و نوخرو قال ابن سيرين كنت اسمع الحديث من عشرة المعنى واحد واللفظ مختلف وممن كان يروى بالمعنى من التابعين الحسن والشعبي والنخعي بل قال ابن الصلاح انه الذى شهد به احوال الصحابة و السلف الاولين فكثير ما كانوا ينقلون معنى واحدا فى امر واحد بالفاظ مختلفة وما ذاک لان معولهم كان على المعنى دون اللفظ ۔

(فتح المغيث صفحه ۲۷۵)

ہے اگر معنی نہ بدلیں یہ شافعی کا بیان ہے اور حذیفہ کہتے تھے ہم قوم عرب ہیں جب حدیث بیان کرتے ہیں الفاظ آگے پیچھے کر دیتے ہیں ابن سیرین کہتے ہیں کہ میں دس آدمیوں سے حدیث سنتا تھا ۔ معنی یکساں اور الفاظ جدا جدا ہوتے تھے ۔ تابعین میں سے حسن شعبی اور نخعی روایت بالمعنی کرتے تھے ۔ ابن صلاح کہتے ہیں کہ صحابہ اور سلف اولین کے حالات اس پر شاہد ہیں کہ وہ اکثر ایک مطلب کو مختلف الفاظ میں بیان کرتے تھے ۔ کیوں کہ آن کا زیادہ تر خیال مضمون پر ہوتا تھا نہ الفاظ پر ۔

قال الحسن لولا المعنى ما حدثنا و قال الثورى لو اردنا ان نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثنا كم بحرف واحد ۔

(فتح المغيث صفحه ۲۷۷)

حسن رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اگر روایت بالمعنی کی اجازت نہ ہوتی تو ہم حدیث نہ بیان کر سکتے اور ثوری کہتے ہیں کہ اگر ہم حدیث آسی طرح تم سے بیان کرنا چاہیں جس طرح سنی ہے تو ایک حرف بھی نہیں بیان کر سکتے ۔

بالآخر حدیثوں کا بعض شرطوں سے بالمعنی روایت کرنا محدثین کے نزدیک جائز قرار پایا۔ چنانچہ امام سخاوی فتح المغیث میں لکھتے ہیں کہ اس باب میں سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص عربی زبان کے الفاظ کے مدلول اور ان کے مقاصد اور معنی کے متغیر ہونے اور محتمل اور غیر محتمل معنی اور مرادف کو نہیں جانتا اس کے لیے ضرور ہے کہ انھی الفاظ سے روایت کرے جو اس نے سنے ہیں بغیر تقدیم و تاخیر کے اور بغیر ایک حرف کی بھی زیادتی یا کمی کے اور بغیر ایک حرف کے بھی بدلنے کے اور مشدد کی جگہ ثقیل اور ثقیل کی جگہ مشدد لانے کے۔

ولیرد بالالفاظ التی سمع بها مقتصرا علیها بدون تقدیم ولا تاخیر ولا زیادةً ولانقص لحرف فاکثر ولا ابدال حرف او اکثر بغیر ولا مشدد بمثقل او عکسه من لا یعلم مدلولها ای الفاظ فی اللسان و مقاصدها وما یحل معناها و المحتمل من غیره والمرادف منها و ذلک علی وجه الوجوب بلا خلاف بین العلماء۔
(فتح المغیث صفحه ۲۷۵)

اور کچھ لوگ ان لوگوں کے سوا ہیں جو ان سب باتوں کو جانتے ہیں ان کے روایت بالمعنی کرنے میں اہل حدیث، اہل فقہ اور اہل اصول میں اختلاف ہے۔ بہت سے لوگوں نے ان کو بالمعنی روایت کرنے کی اجازت دی ہے۔ اگر روایت کرنے والا قطعاً سمجھتا ہو کہ جو لفظ اس نے سنا اس کے معنی پورے پورے ادا کردیے ہیں

و اما غیره ممن یعلم ذلک و یحققه فاختلف فیه السلف و اصحاب الحدیث و ارباب الفقه والاصول فالمعظم منها اجاز له الروایة بالمعنی اذا کان قاطعا بانه ادی معنی اللفظ الذی بلغه سواء فی ذالک

المرفوع او غيره كان موجبه العلم اوا العمل و قع من الصحابي او التابعي او غير هما حفظ اللفظ ام لا صدر فى الافتاء و المناظرة او الرواية اتى بلفظ مرادف له ام لا كان بمعناه غامضا او ظاهرا حيث لم يحتمل اللفظ غير ذالك المعنى و غلب على ظنه ارادة الشارع بهذا اللفظ ماهو موضوع له دون التجوز فيه والا ستعارة ۔

(فتح المغيث صفحه ۲۷۵)

اور روایت مرفوع علم هو یا غیر مرفوع پر دلالت کرتی هو یا عمل پر صحابی سے هو یا تابعی سے یا آن کے سوا کسی اور سے منقول هو۔ راوی نے الفاظ یاد رکھے هوں یا نهیں افتاه اور مناظره میں هو یا روایت میں اس کا مرادف لفظ بیان کیا هو یا نهیں ۔ اس کے معنی مبهم هوں یا ایسے ظاهر که آس لفظ سے دوسرے معنی کا احتمال نه نکلے اور اس لفظ سے جو کچھ شارع نے مراد لی هے راوی کا ظن غالب بھی اسی طرف گیا هو اور اس معنی مراد لینے میں نه مجاز هو نه استعاره ۔

ان روایتوں سے بخوبی ظاهر هے که ابتدا یعنی صحابه و تابعین کے زمانه سے حدیث کی روایت بالمعنی کرنے کا دستور تھا اور جو حدیثیں صحاح سته اور دیگر کتب حدیث میں لکھی هیں سوائے شاذ و نادر چھوٹی حدیثوں کے وه سب بالمعنی روایت کی گئی هیں ۔ یعنی آنحضرت نے جو بات جن لفظوں سے فرمائی تھی وه لفظ بعینه و بجنسه نهیں هیں بلکه راویوں نے جو مطلب سمجھا اس کو آن لفظوں میں جن میں وه بیان کر سکتے تھے بیان کیا ۔ پھر اسی طرح دوسرے راوی نے پہلے راوی کے اور تیسرے راوی نے دوسرے راوی کے اور چوتھے راوی نے تیسرے راوی کے بیان کو اپنے لفظوں میں بیان کیا اور علی هذالقیاس ۔ پس حدیث کی کتابوں میں

جو حدیثیں لکھی گئی ہیں وہ اخیر راوی کے لفظ ہیں اور معلوم نہیں ہوتا کہ اس درمیان میں اصلی الفاظ سے کس قدر لفظ ادل بدل اور اُلٹ پلٹ ہو گئے اور کچھ عجب نہیں کہ کسی نے حدیث کے اصل مطلب سمجھنے میں بھی غلطی کی ہو اور اصلی حدیث کا مطلب بھی بدل گیا ہو اور اُس کے یعنی غلط مطلب سمجھنے کی مثال میں متعدد حدیثیں بھی موجود ہیں ۔ خود صحابہ نے حدیث سماع موتٰی اور حدیث تعذیب المیت ببکاء اہلہ کا مطلب غلط سمجھا تھا ۔

اسی باعث سے کہ حدیثوں کی روایت کے جو الفاظ ہیں وہ آخیر راویوں کے ہیں جب کہ اصلی زبان عرب میں کسی قدر تبدیل ہو گئی تھی علمائے علم ادب نے حدیثوں کو بلحاظ علم ادب کے قابل سند نہیں سمجھا ۔ چناں چہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب الاقتراح میں لکھا ہے پیغمبر خدا کی اُس کلام سے استدلال کیا جاتا ہے جس کی نسبت ثابت ہو چکا ہے کہ یہی الفاظ جو روایت کیے گئے ہیں ۔ آپ کی زبان مبارک سے نکلے ہیں ۔ اور یہ بہت ہی کم ہے ۔ صرف چھوٹی چھوٹی حدیثوں میں ہے ورنہ اکثر حدیثیں بالمعنی روایت

واما کلامہ صلی اللہ علیہ وسلم فیستدل منہ بما ثبت انہ قالہ علی اللفظ المروی وذلک نادرجدا انما یوجد فی الا حادیث القصار علی قلۃ ایضا فان غالب الا حادیث مروی بالمعنی وقد تداولتہا الاعاجم والمولدون قبل تدوینہا فردوہا بما ادت الیہ عبارتہم فزادوا ونقصوا وقدموا واخروا وابدلوا الفاظا بالفاظ ولہذاتری الحدیث الواحد فی القصۃ الواحدۃ مرویا علی اوجہ شتی بعبارات مختلفۃ و من ثم انکر علی ابن مالک اثباتہ القواعد

النحوية بالالفاظ الواردة
فى الحديث قال ابوحيان
فى شرح التسهيل قداكثر
هذالمصنف من الا ستدلال
بما وقع فى الاحاديث على
اثبات القواعد الكلية
فى لسان العرب و ما رايت
احدا من المتقدمين
و المتاخرين سلك [هذه
الطريقة غيره على ان الواضعين
الا ولين لعلم النحوالمستقرئين
للاحكام من لسان العرب
كابى عمرو بن العلا و عيسىٰ
بن عمروالخليل وسيبويه
من ائمة البصريين والكسائى
والفراء وعلى بن مبارک الا
حمرو هشام الضريرمن
ائمتة الكوفيين لم يفعلوا
ذلک وتبعهم على هذ المسلک
المتاخرون من الفريقين
وغيرهم عن نحاة الاقاليم كنحاة
بغداد و اهل الاندلس و قد
جرى الكلام فى ذلک مع
بعض المتاخرين الاذكياء
فقال انما ترک العلماء ذلک

هوئی هیں اور عجمیوں اور مولدین
نے حدیثوں کو اُن کے جمع
ہونے پہلے سے استعمال کیا هے۔ پھر
خود ان کی عبارت حدیثوں کے
مطلب کو جہاں کھینچ کر
لے گئے وهیں پہنچا دیا ۔ بڑھایا ۔
گھٹایا ۔ تقدیم و تاخیر کی اور
الفاظ بدل دیے ۔ اسی لیے ایک
حدیث ایک هی مضمون کی
مختلف طور پر جدا جدا عبارتوں
میں بیان هوئی هے اور اسی
لیے ابن مالک پر اعتراض کیا
گیا هے کہ اُس نے الفاظ حدیث
سے قواعد نحویه کو ثابت کیا
هے ۔ ابوحیان شرح تسہیل
میں لکھتا هے کہ اس مصنف
نے عربی زبان کے قواعد کلیه کو
اکثر الفاظ حدیث سے ثابت کیا
هے اور اس کے سوا متقدمین اور
متاخرین میں سے کوئی اس طریقه
پر نہیں چلا ۔ علم نحو کے اول
بانیوں اور زبان عربی کے قواعد
کے محققوں جیسے ابوعمر ابن علا ۔
عیسیٰ بن عمر اور سیبویه نے
بصری نحویوں میں سے اور

لعدم وثوقهم ان ذلك لفظ
الرسول صلى الله عليه وسلم
اذلو وثقوا بذلك لجرى
مجرى القرآن فى اثبات القواعد
الكلية وانما كان ذلك
لامرين احدهما ان الرواة
جوزوالنقل بالمعنى فتجد
قضة واحدة قدجرت فى
زمانه صلى الله عليه وسلم لم
ينقل بتلك الالفاظ جميعا
نحو ماروى من قوله زوجتكها
بما معك من القرآن ملكتكها
بما معك خذها بما معك
و غير ذلك من الالفاظ
الواردة فى هذه القضة فنعلم
يقينا انه صلى الله عليه وسلم
لم يلفظ بجميع هذه الالفاظ
بل لا نجزم بانه قال بعضها
اذ يحتمل انه قال لفظاً مرادا
فالهذه الالفاظ غيرهافاتت
الرواة بالمرادف ولم تات بلفظه
اذا لمعنى هوالمطلوب ولا
سيما مع تقادم السماع وعدم
ضبطه بالكتابة والا تكال
على الحفظ فا لضابط منهم

کسائی ۔ فرا ۔ علی بن مبارک
احمراور ھشام الضریر نے کوفی
نحویوں میں سے کسی نے ایسا
نہیں کیا اور دونوں قسم کے
نحوی متاخرین میں سے اور بغداد
اور اندلس وغیرہ مختلف ملکوں
کے نحوی بھی اسی طریق پر
چلے ھیں ۔ متاخرین میں سے
ایک عالم کے سامنے اس کا
تذکرہ آیا تو اُس نے کہا کہ
علماء نے اس طریقہ کو اس لیے
ترک کیا ھے کہ اُن کو ھرگز
اعتماد نہیں ھے کہ یہ الفاظ
بعینہ پیغمبر خدا کے ھیں ۔ اگر
وہ اعتماد کرتے تو قواعد کلیہ
کے ثبوت میں حدیث بھی بمنزلہ
قرآن کے ھوتی ۔ اور یہ دو باعث
سے ھوا ایک تو یہ کہ راویوں
نے روایت بالمعنی کو جائز
سمجھا اور تم دیکھو گے کہ
ایک واقعہ جو پیغمبر خدا کے
زمانہ میں ھوا تھا ۔ انھی تمام
الفاظ میں منقول نہیں ھوا ھے ۔
جیسے ایک قصہ میں کہیں تو
”زوجتکہا بما معک“

من ضبط المعنى و اما ضبط اللفظ فبعيد جدا لا سيما فى الاحاديث الطوال وقد سفيان الثورى ان قلت لكم انى احدثكم كما سمعت فلا تصدقونى انما هوالمعنى ومن نظر فىالحديث ادنى نظر علم اليقين انهم انما يروون بالمعنى . . . .
وقال ابوحيان انما امعنت الكلام فى هذه المسئلة لئلا يقول المبتدى ما بال النحويين يستدلون بقول العرب و فيهم المسلم و الكافر و لا يستدلون بماروى فى الحديث بنقل العدول كا البخارى ومسلم واضرابهما فمن طالع ماذ كرناه اذرك السبب الذى لا جله لم يستدل النحاة بالحديث انتهى كلام ابن حيان بلفظة . . . .
وقال ابوالحسن ابن الصائغ فى شرح الجمل تجويز الرواية بالمعنى هوالسبب عندى فى ترك الائمة كسيبويه

اور کہیں ''ملکتکہا بما معک'' اور کہیں ''خذھا بما معک'' الفاظ بیان ہوئے ہیں اور ہم یقیناً جانتے ہیں کہ پیغمبر خدا نے یہ تمام الفاظ نہیں کہے بلکہ ہمیں اس کا بھی یقین نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی لفظ کہا ہے ۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ پیغمبر خدا نے ان الفاظ کا کوئی اور مرادف لفظ فرمایا ہو ۔ پھر راویوں نے وہ لفظ نہ بیان کیا ہو اور اس کا مرادف لفظ کہدیا ہو اس لیے کہ مطلب تو معنی سے ہے ۔ اور خاصکر جب بار بار سنا گیا اور لکھا نہ گیا اور حافظہ پر بھروسا کیا گیا ۔ پس ضابطہ وہی ہے جس نے مضمون یاد رکھا اور لفظ یاد رکھنا تو مشکل ہے خاصکر لمبی حدیثوں میں اور سفیان ثوری نے کہا ہے کہ اگر میں تم سے کہوں کہ میں نے جس طرح یہ حدیث سنی ہے اسی طرح تم سے بیان کرتا ہوں تو ہر گز یقین نہ کرنا بلکہ وہ

وغیرہ الاستشہاد علی اثبات اللغة بالحدیث واعتمد وافی ذلک علی القرآن وصریح النقل عن العرب ولولا تصریح العلماء بجوار العقل بالمعنی فی الحدیث لکان الا ولی فی اثبات فصیح اللغة کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانہ افصح العرب ۔ (الاقتراح للسیوطی صفحہ ۱۹ و ۲۰ و ۲۱)

و ھکذا فی خزانة الادب للعلامة عبد القادر البغدادی ناقلا عن السیوطی ومصحالہ ۔

صرف حدیث کا مضمون ہے ۔ اور جو شخص ذرا بھی حدیث پر غور کرے گا اُس کو یقین ہو جائے گا کہ سب بالمعنی روایت کرتے ہیں ۔ ابوحیان کہتے ہیں کہ میں نے اس مسئلہ میں زیادہ گفتگو اس لیے کی کہ مبتدی یہ نہ کہہ دے کہ نحوی عرب کے قول سے جن میں مسلم اور کافر دونوں ہیں استدلال کرتے ہیں اور الفاظ حدیث سے جو بخاری اور مسلم وغیرہ فقہ اور معتمد لوگوں سے روایت ہوئی ہیں استدلال نہیں کرتے ۔ پس جو شخص ہمارے پچھلے بیان کو غور سے پڑھے گا اُسے معلوم ہو جائے گا کہ نحویوں نے حدیث میں کیوں استدلال نہیں کیا .... اور ابوالحسن ابن ضائع شرح جمل میں کہتے ہیں کہ روایت بالمعنی کا جائز رکھنا ہی میرے نزدیک اس بات کا سبب ہے کہ سیبویہ جیسے نحویوں نے زبان کے کلیہ قواعد ثابت کرنے میں حدیث سے سند نہیں لی اور اس باب میں قرآن اور عرب کے کلام پر اعتماد کیا ہے اور اگر علماء حدیث میں روایت بالمعنی کو جائز نہ رکھتے تو پیغمبر خدا کا کلام زبان فصیح کے ثابت کرنے میں زیادہ قابل اعتماد تھا کیوں کہ پیغمبر خدا تمام عرب سے زیادہ فصیح تھے ۔

علامہ عبدالقادر بغدادی نے خزانة الادب میں سیوطی کے

قول کو نقل کرکے اس کی تصدیق کی ہے ۔

علمائے علم حدیث نے جس قدر حدیثوں پر کوشش کی ''شکراللہ سعیہم'' اُن کی کوشش صرف راویوں کے ثقہ اور معتمد ہونے کے دریافت کرنے میں ہوئی ۔ مگر ہم کو نہیں معلوم ہوتا کہ جو حدیثیں معتبر سمجھی گئی ہیں اُن کے مضمون کی صحت اور عدم صحت دریافت کرنے کا کیا طریقہ اختیار کیا گیا تھا ۔ حدیثوں کی تقسیم مرفوع ۔ متصل ۔ مسند وغیرہ پر کی گئی ہے ۔ مگر وہ تقسیم بھی بلحاظ اسناد راویوں کے ہے ۔ نہ بلحاظ روایت یعنی بلحاظ صحت یا عدم صحت یا مشتبہ ہونے مضمون حدیث کے ۔

ہاں بلا شبہ موضوع حدیثوں کے پہچاننے کے لیے محدثین نے چند قواعد بنائے ہیں جن کے مطابق مضمون حدیث پر لحاظ کر کے اُس حدیث کو موضوع قرار دیتے ہیں ۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ صحاح سبعہ یا حدیث کی اور معتبر کتابوں میں کوئی موضوع حدیث ہے ۔ مگر جب کہ یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ روایت حدیثوں کی باللفظ نہیں ہے بلکہ بالمعنی ہے اور الفاظ حدیث کے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ نہیں ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اُن حدیثوں کے مضامین کی صحت نہ جانچی جاوے ۔ تاکہ ظاہر ہو کہ جو مضمون اُس حدیث میں بیان ہوا ہے اُس کے بیان کرنے میں راوی سے تو کوئی غلطی نہیں ہوئی اور ہمارے نزدیک یہ بات کبھی کافی نہیں ہے کہ جب وہ حدیثیں معتبر کتابوں میں لکھی گئی ہیں تو یہ تصور کر لینا چاہیے ، کہ اُن کے مضمونوں کی صحت بھی جانچ لی گئی ہے ۔ خصوصاً اس صورت میں کہ خود علمائے اسلام اُن حدیثوں میں سے جو حدیث کی معتبر کتابوں میں لکھی گئی ہیں متعدد حدیثوں کو صحیح نہیں قرار دیتے ۔

تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی حدیث میں

مندرجه ذیل نقصوں میں سے کوئی نقص پایا جاوے تو وہ حدیث معتبر نہیں ہے بلکه موضوع ہے ۔ چناں چه شاہ عبدالعزیز صاحب عجاله نافعه میں لکھتے ہیں که ''علامات وضع حدیث وکذب راوی چند چیز است'' ۔

اول آنکه خلاف تاریخ مشهور روایت کند ۔

دوم آنکه راوی شیعه باشد وحدیث در طعن صحابه روایت کند و یا ناصبی باشد و حدیث در مطاعن اهلبیت باشد و علی هذا القیاس ۔

سوم : آں که چیزے روایت کند که بر جمیع مکلفین معرفت آں و عمل براں فرض باشد و او مفرد بود بروایت ۔

چهارم : آں که وقت و حال قرینه باشد برکذب او ۔

پنجم : آں که مخالف مقتضائے عقل و شرع باشد و قواعد شرعیه آنرا تکذیب نمایند ۔

ششم : آں که درحدیث قصه باشد از امرحسی واقعی که اگر بالحقیقت متحقق می شد هزاراں کس آنرا نقل می کردند ۔

هفتم : رکاکت لفظ و معنی ۔ مثلاً لفظے روایت کند که بر قواعد عربیه درست نشود یا معنی که مناسب شان نبوت و وقار نباشد ۔

هشتم : افراط در وعید شدید برگناه صغیره یا افراط در وعده عظیم بر فعل قلیل ۔

نهم : آں که بر عمل قلیل ثواب حج و عمره ذکر نماید ۔

دهم : آں که کسی را از عاملان خیر ثواب انبیاء موعود کند ۔

یاز دهم : خود اقرار کرده باشد بوضع احادیث ۔

امام سخاوی نے فتح المغیث میں ابن جوزی سے حدیث کے موضوع ہونے کی یه نشانیاں لکھی ہیں ۔

اول : جو حدیث کہ عقل اُس کے مخالف ہو اور اصول کے متناقص ہو۔

دوم ؛ ایسی حدیث کہ حس اور مشاہدہ اُس کو غلط قرار دیتا ہو۔

سوم : وہ حدیث جو کہ مخالف ہو قرآن یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے۔

چہارم : جس میں تھوڑے کام پر وعید شدید یا اجر عظیم کا وعدہ ہو۔

پنجم : رکت معنی اس روایت کی جو بیان کی گئی ہے۔

ششم : رکت یعنی سخافت راوی کی۔

ہفتم : منفرد ہونا راوی کا۔

ہشتم : منفرد ہونا ایسی روایت میں جو تمام مکلفین سے متعلق ہو۔

نہم : یا ایسی بڑی بات ہو جس کے نقل کرنے کی بہت سی ضرورتیں ہوں۔

دہم : جس کے جھوٹ ہونے پر ایک گروہ کثیر متفق ہو۔

یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا یہ خلاصہ ہے اُس کا جو ابن جوزی نے بیان کیا ہے۔ لیکن ہم اس مقام پر ابن جوزی کی عبارت بعینہ جو فتح المغیث میں نقل کی گئی ہے نقل کرتے ہیں۔

ابن جوزی نے کہا ہے کہ جو حدیث عقل کے مخالف ہے یا اصول کے برخلاف ہے اس کو موضوع جانو۔ اس کے راویوں کی جرح و تعدیل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یا حدیث میں ایسا بیان ہو جو حس و مشاہدہ کے برخلاف ہے۔ یا قرآن یا حدیث

قال ابن الجوزی و کل حدیث رایة یخالفه العقول اوینا قض الاصول فاعلم انه موضوع فلا یتکلف اعتباره

ای لا تعتبر رواته و لا تنظر فی جرحہم ۔ او یکون ممایدفعه الحس و المشاهدة ۔ او مبا ینالنص الکتاب او السنة المتواترة اوالاجماع القطعی حیث لا یقبل شئی من ذلک التاویل ۔ او تیضمن الافراط بالوعید الشدید علی الا مر الیسیر او بالوعد العظیم علی الفعل الیسیر و هذا لاخیر کثیر موجود فی حدیث القصاص و الطرقیة ۔ ومن رکت المعنی لاتاکلوا القرعة حتی تذبحوا و لذا جعل بعض ذلک دلیلا علی کذب روایة و کل هذ من القرائن فی المروی ۔ و قد تکون فی الراوی کقضة غیاث مع المهدی و حکایة سعد بن طریف الماضی ذکرها و اختلاف المامون بن احمد الهروی حین قیل له الاتری الشافعی و من تبعه بخراسان ذاک الکلام القبیح حکاه الحاکم فی المدخل قال

متواتر یا اجماع قطعی کے برخلاف ہے ۔ جن میں سے ایک کی بھی تاویل نہیں ہو سکتی ۔ یا تھوڑے سے کام پر بہت سے عذاب یا ثواب کا ذکر ہو ۔ اور یہ اخیر مضمون قصہ گویوں اور بازاریوں کی حدیثوں میں بہت کثرت سے پایا جاتا ہے یا معنی رکیک و سخیف ہوں جیسے اس حدیث میں کہ کدو کو بغیر ذبح کیے نہ کھاؤ ۔ اسی لیے اس رکت معنی کو بعض نے راوی کے کذب پر دلیل گردانا ہے اور یہ سب قرینے تو روایت میں ہوتے ہیں اور کبھی راوی میں ایسا قرینہ ہوتا ہے جیسے غیاث کا قصہ مہدی کے ساتھ اور سعد بن طریف کی حکایت جن کا ذکر ہو چکا ہے اور ابن احمد ہروی کا وہ بیہودہ کلام (نسبت امام شافعی کے) گھڑ لینا جب اس سے کہا گیا کہ کیا تو شافعی کو نہیں دیکھتا اور ان کو جو اس کے تابع ہیں خراسان میں ۔ حاکم نے اس کو مدخل

بعض المتاخرين وقد رايت
رجلا قام يوم جمعة قبل
الصلوة فابتد أليورده
فسقط من قامته مغشيا
عليه ۔ او انفراده عمن
لم يدركه بما لم يوجدعند
غير هما او انفراده بشئی مع
كونه فيما يلزم المكلفين
علمه و قطع العذر فيه كما
قدره الخطيب فی اول
الكفاية ۔ اوبامر جسيم
يتوفر الدواعی علی نقله
كحصر العدد للحاج عن
البيت او بما صرح بتكذيبه
فيه جمع كثير يمتنع فی
العادة قوا طئهم علی الكذب
و تقليد بعضهم بعضا ۔
(فتح المغيث صفحه ۱۰۴) ۔

میں بیان کیا ہے اور متاخرین
میں سے ایک نے کہا ہے کہ
میں نے ایک مرد کو دیکھا
کہ جمعہ کے دن نماز سے پہلے
کھڑا ہوا اور چاہا کہ اس کو
بیان کرے پھر بیہوش ہو کر
گر پڑا ۔ یا راوی کا منفرد ہونا
ایسی حدیث میں جو اوروں کے
پاس نہیں ہے ۔ ان لوگوں سے
جنھوں نے اس حدیث کو نہیں سنا ۔
یا اس کا منفرد ہونا ایسی حدیث
میں جس کے مضمون کا جاننا
تمام مکلفین کو نہایت ضروری ہے ۔
یا ایسے عظیم الشان واقعہ کا
بیان جس کے نقل کرنے کی بہت
سے لوگوں کو ضرورت ہے ۔ جیسے
کعبہ سے حاجیوں کے ایک
گروہ کا روکا جانا یا ایسا بیان
جس کو اتنی بڑی جماعت نے جھٹلا دیا ہے جن کا جھوٹ پر اتفاق
کرنا اور ایک دوسرے کی تقلید کرنا عادۃً ناممکن ہے ۔

اور جو قبیح الفاظ حضرت امام شافعی کی نسبت کہے گئے تھے

وقيل لمامون ابن احمد
الهروی الا تری الی الشافعی
و من تبعه بخراسان فقال
حدثنا احمد بن عبدالبر

وہ یہ ہیں ۔ کہ مامون بن احمد
ہروی سے کہا گیا کہ کیا تو
نے شافعی کو نہیں دیکھا اور ان
کو جو خراسان میں اس کے تابع

حدثنا عبداللہ بن معدان الازدی عن انس مرفوعاً یکون فی امتی رجل یقال لہ محمد بن ادریس اضر علی امتی من ابلیس ۔
(تدریب الراوی صفحہ ۱۰۰)

ہیں ۔ تو اُس نے کہا ہم سے احمد بن عبدالبر نے اور اُس سے عبداللہ بن معدان ازدی نے انس سے مرفوعاً حدیث بیان کی ہے کہ میری اُمت میں ایک شخص ہوگا جس کو محمد بن ادریس (امام شافعی) کہیں گے ۔ وہ میری اُمت کو شیطان سے زیادہ نقصان پہنچائے گا ۔

اور تدریب الراوی میں لکھا ہے کہ موضوع ہونے کے اُن

و مما یدخل فی قرینۃ حال المروی ما نقل عن الخطیب عن ابی بکر بن الطیب ان من جملۃ دلائل الوضع ان یکون مخالفا للعقل بحیث لا یقبل التاویل و یلتحق بہ ما یدفعہ الحس والمشاہدۃ اویکون منافیا لدلالۃ الکتاب القطعیۃ او السنۃ للتواترۃ او الاجماع القطعی ۔
(تدریب الراوی صفحہ ۹۹)

قرینوں میں سے جو خود روایت کے دیکھنے سے معلوم ہوتے ہیں وہ قول ہے جو خطیب سے منقول ہے اور اُس نے ابو بکر بن الطیب سے نقل کیا ہے ۔ کہ موضوع ہونے کے تمام دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ حدیث اس طرح عقل کے مخالف ہو کہ اُس کی تاویل نہ ہو سکتی ہو اور اُسی ذیل میں وہ حدیث ہے جس کا مضمون حس و مشاہدہ کے برخلاف ہو ۔ یا کتاب اللہ یا حدیث متواتر یا اجماع قطعی کے خلاف ہو ۔

اور اسی کتاب میں در باب مخالفت عقل و نقل یہ لکھا ہے کہ

ومن المخالف للعقل ماروا ابن الجوزی من طریق

اُن حدیثوں میں سے جو عقل کے مخالف ہیں ۔ ایک وہ ہے ۔ جو

عبدالرحمان بن زید بن سالم عن ابیه عن جده مرفوعاً ان سفینة نوح طافت بالبیت سبعا وصلت عند المقام رکعتین۔
(تدریب الراوی صفحه ۱۰۰)

ابن جوزی نے عبدالرحمان سے اور اُس نے اپنے باپ زید سے اور اُس نے اپنے باپ سالم سے مرفوعاً بیان کی ہے کہ نوح کی کشتی نے کعبہ کے گرد سات دفعہ طواف کیا اور مقام ابراهیم کے نزدیک دو رکعت نماز پڑھی۔

اور اسی کتاب میں لکھا ہے کہ ابن جوزی کہتے ہیں کسی

و قال ابن الجوزی ما احسن قول القائل اذا رایت الحدیث یباین المعقول او یخالف المنقول و یناقض الاصول فاعلم انه موضوع و معنی مناقضة للاصول ان یکون خارجا عن دواوین الاسلام من المسانید و الکتب المشهورة۔
(تدریب الراوی صفحه ۱۰۰)۔

نے کیا اچھا کہا ہے کہ جب تو حدیث کو عقل یا نقل کے خلاف پائے۔ سمجھ لے کہ وہ موضوع ہے اور اصول سے مخالف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ حدیث دواوین اسلام سے یعنی مسانید اور حدیث کی مشہور کتابوں سے خارج ہو۔

ابن جوزی نے جو مناقضة للاصول کے معنی میں لکھا ہے کہ وہ حدیث دواوین اسلام یعنی کتب حدیث اور کتب مشہورہ میں نہ ہو اس قید کو ہم صحیح نہیں قرار دیتے۔ کیوں کہ یہ بات مسلم ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنهم اجمعین یا اُن کے بعد جو حدیث کے راوی ہیں معصوم نہ تھے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ احادیث کی روایت بالمعنی ہے بلفظه نہیں ہے۔ پس اگر اُن حدیثوں میں جو حدیث کی مروجه کتابوں میں مندرج ہیں منجملہ مذکورہ

بالا نقصوں کے کوئی نقص پایا جاوے تو کیا وجہ ہے کہ ہم اُس حدیث کی نسبت یہ نہ خیال کریں کہ راوی سے بیان کرنے میں یا مضمون کے سمجھنے میں کچھ غلطی ہوئی ہے اور اس بات کو فرض کر لینا کہ جب وہ حدیث کتب حدیث میں مندرج ہو گئی ہے تو اُس میں کچھ غلطی نہیں ہے ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور راویوں کو معصومیت کا درجہ دینا ہے -

نقل اور عقل میں مخالفت

جب کہ نقل اور عقل میں مخالفت ہو تو ابن تمیمہ کی یہ رائے ہے کہ نقل کو عقل پر مقدم کیا جاوے - کیوں کہ دلیل عقلی کا نقل کے خلاف ہونا محال سمجھتا ہے اور ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ اگر نقل پر بخوبی غور کی جاوے اور اُس کے ما سبق اور مالحق پر لحاظ کیا جاوے تو خود نقل سے ظاہر ہوگا کہ وہ ماول ہے اور اُس کے بعد عقل اور نقل میں مخالفت نہیں رہے گی اور وہ اقوال یہ ہیں -

قول ابن تمیمہ

فلو قال قائل اذا قام الدليل العقلی القطعی علی مناقضة هذا (السمعی) فلا بد من تقديم احدهما فلو قدم هذا السمعی قدح فی اصله و ان قدم العقلی لزم تكذيب الرسول فيما اعلم بالاضطرار انه جاء به و هذا هو الكفر الصريح

پس اگر کوئی کہے کہ جب یقینی دلیل عقلی سمعی دلیل کے خلاف ہو تو دونوں میں سے ایک کو مقدم کرنا ناگزیر ہوگا پس اگر سمعی دلیل مقدم کی جاوے تو اصل کے خلاف ہوگا اور عقلی دلیل مقدم کی جاوے تو رسول کو جھٹلانا لازم آوے گا ایسی بات میں جس کی نسبت اضطراری علم ہے کہ رسول نے فرمایا ہے اور یہ کھلا

فلا بد لهم من جواب عن هذا والجواب عنه انه يمتنع ان يقوم عقلي قطعي يناقض هذا فتبين ان كلما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع ان يعارضه قطعي عقلي ۔
(کتاب العقل و النقل لا بن تمیمه صفحه ۹۱)۔ (نسخه قلمی)۔

هوا کفر ہے پس اس بات کا اُن کو جواب دینا چاهیے اور جواب یه ہے که یه بات نا ممکن ہے که کوئی یقینی عقلی دلیل سمعی دلیل کے خلاف هو پس ظاهر هو گیا که جس بات پر یقینی سمعی دلیل قائم هو محال ہے که یقینی عقلی دلیل اُس کے خلاف هو۔

قول ابن ارشد

و نحن نقطع قطعا ان کل ما ادی الیه البرهان و خالفه ظاهر الشرع ان ذلک الظاهر یقبل التاویل علی قانون التاویل العربی و هذه القضیة لا یشک فیها مسلم ولا یرتاب بها مومن و ما اعظم ازدیاد الیقین بها عند من زاول هذا المعنی و جربه و قصد هذا المقصد من الجمع بین المعقول و المنقول بل نقول انه ما

اور هم کو پورا یقین ہے که جس بات پر دلیل هو اور ظاهر شرع اُس کے خلاف هو تو وه ظاهر عربی کے قانون تاویل کے موافق قابل تاویل هوگا اور یه قضیه ہے جس میں کسی مسلم اور مومن کو شک نہیں هو سکتا اور اُس شخص کو اُس قضیه کا یقین کتنا بڑھ جاتا ہے جس نے اُس کی مشق اور تجربه کیا هو اور معقول اور منقول میں جمع کرنا چاها هو۔ بلکه هم تو کہتے هیں که جب کوئی ظاهر شرع اُس بات کے خلاف هو جس پر دلیل قائم هو چکی ہے تو

من منطوق به فی الشرع مخالف بظاهره لما ادی الیه البرهان الا اذا اعتبر الشرع و تصفحت سائر اجزایه و وجد فی الفاظ الشرع ما یشهد بظاهره لذلک التاویل او یقارب ان یشهد ۔

(کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال لا بن الرشد) ۔

ایسا نہیں ہے کہ جب شرع کا لحاظ کیا جاوے اور اُس کے تمام جصوں میں تلاش ہو تو شرع کے لفظوں میں ایسا ظاہر نہ ملے کہ اُس تاویل کے موافق ہو جو ظاہر شرع کی تاویل کے ہو؛ اگر بعینہ ایسا نہ ہوگا تو اُس کے قریب ہوگا ۔

اور شریف مرتضیٰ علم الہدیٰ کا جو شیعوں کا ایک بہت بڑا عالم ہے اس باب میں یہ قول ہے کہ اعتقادات میں بس انہی باتوں پر اعتماد کرنا چاہیے جو دلیلیں اثباتاً یا نفیاً ثابت ہوں پس جب دلیلیں کسی بات پر دلالت کریں پس واجب ہے کہ جو خبریں ظاہر میں اُس بات کے خلاف ہوں اُن خبروں کو ہم اس بات کی طرف کھینچ لاویں اور اُس سے مطابق کر دیں اور اُن خبروں کے ظاہر کو چھوڑ دیں اور مطلق ہو تو شرط لگا دیں اور عام ہوں تو

اعلم ان المعول فیما یعتقد علی ما تدل الادلة علیه من نفی و اثبات فاذا دلت الادلة علی امر من الامور وجب ان نبنی کل وارد من الاخبار اذا کان ظاهره بخلافه علیه و نسوقه الیه و نطابق بینه و بینه و نخلی ظاهرا ان کان له و نشرط ان کان مطلقا و نخصه ان کان عاما و نفصله ان کان مجملا و نوفق بینه و بین الادلة من کل

طریق اقتضی الموافقة و آل الیٰ المطابقة و اذا کنا نفعل ذلک ولا نحتشمه فی ظواهر القرآن المقطوع علی صحته المعلوم و روده فکیف نتوقف عن ذلک فی اخبار آحاد لا توجب علما ولا تثمر یقینا فمتی وردت علیک اخبار فا عرضها علی هذه الجملة و ابنها علیها و افعل فیها ما حکمت به الادلة و اوجبت الحجج العقلیة و ان لغذر فیها بناء و تاویل و تخریج و تنزیل فلیس غیر الاطراح لها و ترک التضریح علیها و لو اقتصرنا علی هذه الجملة لاکتفینا فیمن یتدبر و یتفکر -

(دردغرد شریف مرتضیٰ علم الهدیٰ) -

خاص کر دیں اور مجمل ہوں تو تفصیل کر دیں اور جس راہ سے ہو اُن خبروں میں اور دلیلوں میں مطابقت کر دیں -

اور جب ہم قرآن کے ظواہر کی نسبت جن کی صحت یقینی ہے اور جن کا نازل ہونا قطعی ہے ایسا کرتے ہیں تو اخبار احاد کی بابت جو علم اور یقین کا موجب نہیں ہوتیں ایسا کرنے میں کیوں رکیں گے پس جب تجھ پر خبریں وارد ہوں تو اُن کا دلیلوں سے مقابلہ کر اور جو مقتضا دلیلوں کا ہو اُن خبروں کی نسبت وہی برتاؤ کر اور اگر اُن کی تاویل اور نکالنا اور اُتارنا نہ ہو سکے تو سوائے گرا دینے خبروں اور اُن کی تصریح چھوڑ دینے کے کیا چارہ ہے اور اگر ہم ان باتوں پر اقتصار کریں تو اُن لوگوں کے لیے جو تامل اور فکر کرتے ہیں کافی ہوگا -

اس بیان سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں اول یہ کہ الفاظ احادیث کے اور خصوصاً احادیث طوال کے جیسے کہ معراج کی

حدیثیں ھیں راویوں کے الفاظ ھیں اور وہ لفظ بعینہ نہیں ھیں ۔ جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائے تھے ۔

دوم یہ کہ جب نقل صحیح اور عقل قطعی میں مخالفت ھو (ابن تیمیہ کے نزدیک تو مخالفت ھو ھی نہیں سکتی اور ابن رشد کے نزدیک نقل پر غور کرنے سے ضرور ایسی بات نکلے گی جس سے مخالفت دور ھو جاوے گی) اور نہ ابن تیمیہ کے یقین کے مطابق اور نہ ابن رشد کے قول کے موافق اُن میں تطبیق ھو سکے تو اس کے راوی اگر نا معتمد ھیں تو وہ حدیث موضوع سمجھی جاوے گی اور اگر معتمد ھیں تو یقین اس بات کا ھوگا کہ وہ قول رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں ھے اور اُس کے بیان میں راویوں سے کچھ سہو و غلطی ھوئی ھے اور اگر وہ قول پیغمبر مانا جاوے تو ضرور اُس کے معنی اور مقصد سمجھنے میں کچھ غلطی ھے ۔

مگر ھم کو یہ بیان کرنا چاھیے کہ کن امور کو ھم عقل قطعی کے مخالف قرار دیتے ھیں اُن میں سے ایک تو ممتنعات عقلی ھیں اور دوسرے ممتنعات استقرائی جو کلیہ کی حد تک پہنچ گئے ھوں اور جو قانون فطرت سے موسوم ھوتے ھیں ۔

مثلاً جز کا کل کے برابر ھونا یا مساوی کے مساوی کا مساوی نہ ھونا یا موجود بالذات غیر مخلوق کا کسی کو اپنے مثل پیدا کرنا ممتنعات عقلی سے ھیں ۔

استقراء جس میں تجربہ اور امور بھی داخل ھیں جو تحقیقات علمی سے ثابت ھوئے ھیں جب کلی ھونے کی حد تک پہنچ جاتا ھے اور جس سے قانون فطرت ثابت ھوتا ھے اُس کی مخالفت ھونا ممتنعات استقرائی سے ھے اور اُس کو بھی طرد اللباب ممتنعات عقلی سے تعبیر کیا جاتا ھے مثلاً انسان کا مستقیم القامت بادی البشر عریض الاظفار ھونا استقراء کلی سے ثابت ھوتا ھے ۔

اسی استقراء سے جو امور ثابت ہوئے ہیں وہی قانون فطرت کہلاتے ہیں اور اُن میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا اور جیسا کہ اُن میں تغیر و تبدل ہونا ممتنعات عقلی سے ہے اسی طرح مذہب اسلام میں از روئے نقل کے بھی اُن میں تغیر و تبدل ہونا ممتنعات سے ہے قرآن مجید میں جا بجا فرمایا ہے ''لا تبدیل لخلق اللہ ولن تجد لسنة اللہ تبدیلا'' پس قانون فطرت کے برخلاف ہونا ممتنعات عقلی میں سے ہے ۔

اسی بناء پر حدیث صلواۃ سفینہ نوح عند المقام اور حدیث ردالشمس ان کان مراده حقیقةً ردّھا اور حدیث شق القمر تسلیم نہیں کی جاتی خواہ اُن کو موضوع کہا جاوے اگر اُن کے راوی کاذب البیان ہوں یا نا سمجھی اور غلط فہمی راویوں سے تعبیر کیا جاوے اگر اُن کے راوی عادل ہوں ۔

معراج کے متعلق جس قدر حدیثیں ہیں اُن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بجسدہ جبریل کا ہاتھ پکڑ کر خواہ براق پر سوار ہو کر یا پرند جانور کے گھونسلے میں بیٹھ کر جو درخت میں لٹکا ہوا تھا بیت المقدس تک جانا اور وہاں سے بجسدہ آسمانوں پر تشریف لے جانا یا بذریعہ ایک سیڑھی کے جو آسمانوں تک لگی ہوئی تھی چڑھ جانا خلاف قانون فطرت ہے اور اس لیے ممتنعات عقلی میں داخل ہے اگر ہم اُن کے راویوں کو ثقہ اور معتبر تصور کر لیں تو بھی یہ قرار پائے گا کہ اُن کو اصل مطلب کے سمجھنے اور بیان کرنے میں غلطی ہوئی مگر اُس واقعہ کی صحت تسلیم نہیں ہو سکنے کی اس لیے کہ ایسا ہونا ممتنعات عقلی میں سے ہے اور یہ کہہ دینا کہ خدا میں سب قدرت ہے اُس نے ایسا ہی کر دیا ہوگا جہال اور نا سمجھ بلکہ مرفوع القلم لوگوں کا کام ہے نہ اُن کا جو دل سے اسلام پر یقین کرتے ہیں اور دوسروں کو اُس مقام پر یقین دلانا اور

اعلائے کلمۃ اللہ چاہتے ہیں ۔

واقعات خلاف قانون فطرت کے وقوع کا ثبوت اگر گواہان رویت بھی گواہی دیں تو محالات سے ہے اس لیے کہ وہ اُس وقت دو دلیلیں جو ایک ہی حیثیت پر مبنی ہیں سامنے ہوتی ہیں ایک قانون فطرت جو ہزاروں لاکھوں تجربوں سے جیلاً بعد جیل و زماناً بعد زمان ثابت ہے اور ایک گواہان رویت جن کا عادل ہونا بھی تجربہ سے ثابت ہوا ہے پس اس کا تصفیہ کرنا ہوتا ہے کہ دونوں تجربوں میں کون سا تجربہ ترجیح کے قابل ہے قانون فطرت کو غلط سمجھنا یا راوی کی سمجھ اور بیان میں سہو و غلطی کا ہونا ۔ کوئی ذی عقل تو قانون فطرت پر راوی کے بیان کو ترجیح نہیں دے سکتا ۔ قول پیغمبر بلا حجت قابل تسلیم ہے مگر کلام تو اسی میں ہے کہ قول پیغمبر ہے یا نہیں ۔

اب ہم غور کرتے ہیں احادیث معراج پر جن میں صاف پایا جاتا ہے کہ وہ ایک واقعہ ہے جو سوتے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تھا اور دلالت النص سے بھی پایا جاتا ہے اور صحاح کی کسی حدیث سے نہیں پایا جاتا کہ حالت بیداری میں آپ نے یہ نظارے دیکھے اور بجسدہ آپ بیت المقدس اور آسمانوں پر تشریف لے گئے بلکہ برخلاف اس کے چند حدیثوں میں سونے کی حالت پائی جاتی ہے تو ہمارا اور ہر ذی عقل کا بلکہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ اُس کو ایک واقعہ خواب کا تسلیم کرے اور ابن رشد کے قول کو صحیح سمجھے کہ اگر نقل میں کوئی بات خلاف عقل معلوم ہوتی ہے تو خود نقل اور اُس کے ما سبق و مالحق پر غور کرنے سے وہ مخالفت دور ہو جاتی ہے نہ یہ کہ تاویل بعید اور رکیکہ اور دلائل فرضی دور از کار سے اُس کو ایسا واقعہ بنا دے جو حقیقت کے بھی ایسا ہی مخالف ہو جیسا کہ عقل کے اور مذہب ۔

اسلام کی بنیاد مستحکم کو توڑ کر ریت پر بلکه پانی پر اُس کی بنیاد رکھے واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم ۔

شق صدر

منجمله واقعات معراج کے شق صدر کا بھی واقعه ھے جس کو ھم بالتخصیص بیان کرنا چاھتے ھیں کیوں که اُس کی نسبت ایسی بھی حدیثیں ھیں جن سے معلوم ھوتا ھے که علاوہ معراج کے اور دفعه بھی شق صدر ھوا تھا ۔

بخاری میں تین حدیثیں ابوذر سے اور دو حدیثیں مالک بن صعصعه سے اور ایک حدیث مسلم میں اور ایک نسائی میں مالک ابن صعصعه سے اور بخاری میں ایک حدیث انس بن مالک سے اور مسلم میں دو حدیثیں انس ابن مالک سے مروی ھیں جن میں شق صدر کا واقعه معراج کے واقعات کے ساتھ بیان ھوا ھے ۔

علاوہ اس کے اور روایتوں سے جن میں مسلم کی بھی ایک حدیث ھے جو انس ابن مالک سے مروی ھے معلوم ھوتا ھے که علاوہ معراج کے چار دفعه اور آنحضرت صلی اللہ علیه وسلم کا شق صدر ھوا ھے اور یه اختلاف روایات اس امر کا باعث ھوا ھے که اُن کی تطبیق کے خیال سے لوگوں نے متعدد دفعه شق صدر کا ھونا قرار دیا ھے مگر یه محض غلطی ھے ۔ ابن قیم نے معراج کی

و کل ھذا خبط وھذہ طریقة ضعفاء الظاھریة من ارباب النقل الذین اذا راوا فی القصة لفظة تخالف سیاق بعض الروایات جعلوہ مرة اخری فکلما اختلف علیھم

مختلف روایات کے سبب جن لوگوں نے تعدد معراج کو مانا ھے اُن کی نسبت لکھا ھے که مختلف روایات سے تعدد واقعه کا ماننا بالکل خبط ھے اور یه طریقه ظاھری المذھب ضعیف راویوں

الروایات عدد وا الوقایع - (زاد المعاد ابن قیم صفحه ۲۰۳) -

کا ہے جو سارے قصہ مین روایت کے ایک لفظ کو دوسری روایت کے مخالف پا کر ایک جدا
واقعہ ٹھہراتے ھیں اور جتنی مختلف روایتیں ملتی جاتی ھیں اتنے ھی جدا واقعات خیال کرتے ھیں پس مناسب ہے کہ اول ھم ان حدیثوں اور روایتوں کو اس مقام پر نقل کر دیں -

شقِ صدر عند حلیمة فی بنی اللیث

انس ابن مالک کہتے ھیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم لڑکوں کے ساتھ کھیل رہے تھے جبریل آئے اور آپ کو پکڑ کر

عن انس بن مالک رضی اللہ عنه ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اتاه جبریل و هو یلعب مع الغلمان فاخذه فصرعه فشق عنه قلبه فاستخرج القلب فاستخرج منه علقة فقال هذا حظ الشیطان منک ثم غسله فی طست من ذهب بماء زمزم ثم لائمه ثم اعاده فی مکانه و جاء الغلمان یسعون الی امه یعنی ظئره فقالوا ان محمدا قد قتل فاستقبلوه و هو منتقع اللون قال انس فکنت ارے

زمین پر پچھاڑا اور آپ کے دل کو چیر کر نکالا اور اس میں سے ایک پھٹکی نکالی اور کہا کہ یہ تجھ میں شیطان کا حصہ تھا پھر دل کو سونے کے لگن میں آب زمزم سے دھویا اور زخم اچھا کر کے وھیں رکھ دیا جہاں تھا - لڑکے دوڑتے ھوئے آپ کی ماں یعنی دودھ پلائی کے پاس آئے اور کہا کہ محمد مارے گئے لوگ آنحضرت کی طرف دوڑے دیکھا کہ آپ کے چہرہ کا رنگ متغیر ہے - انس کہتے ھیں کہ میں حضرت کے سینہ پر ٹانکوں کے نشان

اثر المخیط فی صدره ۔

دیکھتا تھا ۔

(صحیح مسلم جلد اول صفحه ۹۲)

و اخرج البیهقی و ابن عساکر و غیرهم عن ابن عباس (فی قصة حلیمة) فو الله انه لبعد مقدمنا بشهرین او ثلاثة مع اخیه من الرضاعة لفی بهم لنا خلف بیوتنا جاء اخوه یشتد فقال ذاک اخی القریشی قد جاءه رجلان علیهما ثیاب بیض فاضجعاه و شقابطنه فخرجت انا و ابوه نشتد نحوه فنجده قائما منتقعا لونه فاعتنقه ابوه و قال ای بنی ما شانک قال قد جاء نی رجلان علیهما ثیاب بیض فاضجعانی فشقا بطنی ثم استخرجا منه شیئا فطرحاه ثم رداه کما کان ۔

(مواهب لدلیه نسخهٔ قلمی صفحه ۳۵)

بیہقی اور ابن عساکر وغیرہ نے حلیمہ کے قصہ میں ابن عباس کی یہ روایت بیان کی ہے کہ خدا کی قسم ہمارے آنے کے دو تین مہینے بعد آنحضرت ہمارے گھر کے پیچھے جہاں ہمارے جانور چرتے تھے اپنے دودھ شریک بھائی کے ساتھ کھیل رہے تھے کہ آپ کا رضاعی بھائی دوڑتا آیا اور اس نے کہا کہ دو شخص سفید کپڑے پہنے ہوئے آئے اور انھوں نے میرے قریشی بھائی کو زمین پر لٹا کر اس کا پیٹ چیر ڈالا ۔ میں اور اس کا باپ دونوں ان کے ڈھونڈنے کو دوڑے ۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کھڑے ہیں اور چہرے کا رنگ متغیر ہے ۔ باپ نے ان کو گلے سے لگا لیا اور پوچھا بیٹا ! تمھارا کیا حال ہے ۔ کہا دو سفید پوش آدمی آئے اور انھوں نے مجھ کو زمین پر لٹایا اور میرا پیٹ

چیر ڈالا پھر پیٹ میں سے کوئی چیز نکال کر پھینک دی اور اس کو ویسا ھی کر دیا جیسا تھا ۔

ابو یعلی ، ابو نعیم اور ابن عساکر نے شداد بن اوس کی حدیث

و فی حدیث شداد ابن اوس عن رجل من بنی عامر عند ابی یعلی و ابی نعیم و ابن عساکر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال کنت مسترضعا فی بنی لیث بن بکر فبینما انا ذات یوم فی بطن و ادمع اتراب من الصبیان اذا انا برھط ثلاثۃ معھم طست من ذھب ملئی ثلجا فاخذونی من بین اصحابی و انطلق الصبیان ھرابا مسرعین الی الحی فعمد احد ھم فاضجعنی الی الارض اضجاعا لطیفا ثم شق مابین مفرق صدری الی منتھی عانتی و انا انظر الیہ لم اجد لذلک مسا ثم اخرج احشاء بطنی ثم غسلھا بذلک الثلج فانعم غسلھا ثم اعادھا مکانھا ثم قام الثانی فقال لصاحبہ

میں جو بنی عامر کے ایک شخص سے مروی ھے بیان کیا ھے کہ رسول خدا نے فرمایا جب میں قبیلہ بنی لیث میں دودھ پیتا تھا ایک دن لڑکوں کے ساتھ میدان میں کھیل رہا تھا کہ تین شخص آئے جن کے پاس سونے کا لگن برف سے بھرا ھوا تھا ۔ انھوں نے لڑکوں کے درمیان سے مجھ کو اٹھا لیا اور سب لڑکے بھاگ کر قبیلہ کی طرف چلے گئے ۔ ان شخصوں میں سے ایک نے مجھ کو آھستہ زمین پر لٹا دیا اور میرے پیٹ کو سینہ کے سرے سے پیڑو تک چیر ڈالا۔ میں دیکھ رھا تھا اور مجھ کو کوئی تکلیف معلوم نہیں ھوتی تھی پھر اس نے میرے پیٹ کی آنتوں کو نکال کر برف میں اچھی طرح دھویا اور ان کو اسی جگہ رکھ دیا ۔ پھر دوسرا آدمی کھڑا ھوا اور اس نے اپنے ساتھی سے کہا

تنح ثم ادخل يده في جوفي
فاخرج قلبيَ و انا انظر اليه
فصدعه ثم اخرج منه مضغة
سوداء فرمى بها ثم قال
بيده يمينة و يسرة كانه
يتناول شيئا فاذا بخاتم
من نور يحار الناظر دونه
فختم به قلبي فامتلاء نورا و
ذلك نور النبوة والحكمة
ثم اعاده مكانه فوجدت برد
ذلك الخاتم في قلبي دهرا
ثم قال الثالث لصاحبه
تنح فامر يده بين مفرق
صدري الى منتهى عانتي ـ
فالتأم ذلك الشق باذن
الله تعالى ثم اخذ بيدي
فانهضني من مكاني انهاضاً
لطيفاً ثم قال الاول ذنه بعشرة
من امته فوزنوني بهم فرجحتهم
ثم قال زنه بماية من امته
فرجحتهم ثم ضموني الى صدورهم
و قبلو راسي وما بين عيني
ثم قالوا يا حبيب لم ترع
انك لو تدري مايراد بك
من الخير لقرت عيناك ـ

تو ہٹ جا پھر اُس نے میرے
پیٹ میں ہاتھ ڈال کر میرا دل
نکالا اور میں دیکھتا تھا پھر اُس
کو چیر کر ایک کالی پھٹکی اُس
میں سے نکال کر پھینک دی ۔
پھر اُس نے ہاتھ سے دائیں بائیں
اشارہ کیا گویا کسی چیز کو لینا
چاھتا ھے ۔ پھر ایک نور کی مہر
سے جس کو دیکھ کر آنکھیں
چندھیائیں میرے دل پر مہر کی
اور اُس کو نور سے بھر دیا وہ
نور نبوت اور حکمت کا تھا پھر
دل کو اُسی جگہ رکھ دیا ۔ اُس
مہر کی ٹھنڈک ایک مدت تک
میرے دل میں محسوس ھوتی
رھی پھر تیسرے شخص نے اپنے
رفیق سے کہا تو ہٹ جا ۔ پھر اُس
نے میرے سینہ کے سرے سے
پیڑو تک ہاتھ پھیرا خدا کے حکم
سے زخم بھر آیا ۔ پھر آہستہ پکڑ
کر مجھ کو اُٹھایا ۔ پہلے شخص
نے کہا کہ اس کی اُمت کے دس
آدمیوں کے ساتھ اس کو تولو ۔
اُنھوں نے مجھ کو تولا تو میں
وزن میں اُن سے زیادہ نکلا ۔ پھر

(مواهب لدنیا نسخه قلمی صفحه ۳۵ و ۳۶)

اس نے کہا اب کے سو آدمیوں کے ساتھ تولو ۔ میں وزن میں ان سے بھی زیادہ نکلا ۔ اس نے کہا ان کو چھوڑ دو اگر ساری امت کے ساتھ ان کو تولو گے تو پھر بھی یہ وزن میں زیادہ نکلیں گے پھر انھوں نے مجھ کو چھاتی سے لگایا اور میرے سر اور آنکھوں کے درمیان بوسہ دے کر کہا اے عزیز اندیشہ نہ کرو اگر تم کو معلوم ہوتا کہ خدا تم سے بھلائی کرنی چاھتا ھے تو تم ضرور خوش ہوتے ۔

بیہقی میں ابن عباس کی روایت میں ھے کہ حلیمہ کہتی ھیں

فی روایة ابن عباس عند البیهقی قالت حلیمة اذا نابابنی ضمرة یعدو فزعا وجبینه یرشح باکیا ینادی یا ابت یا اماه الحقا محمداً فما تلحقاه الامیتا اعاذه الله من ذلک اتاه رجل فاختطفه من اوسا طنا و علابه ذروة الجبل حتی شق صدره الی عانته و فیه انه علیه السلام قال اتانی رهط ثلاثه بید احدهم ابریق من فضة و فی یدالثانی طست من زمرد اخضر ۔

(مواهب لدنیه نسخه قلمی صفحه ۳۶)

ناگاہ میرا بیٹا ضمرہ دوڑتا ھوا خوف زدہ اور روتا ھوا آیا اس کے ماتھے سے پسینہ ٹپکتا تھا اور پکارتا تھا ۔ اے باپ اے ماں جاؤ محمد سے ملو تم ان کو مردہ پاؤ گے ۔ خدا ان کو پناہ میں رکھے ایک شخص ان کے پاس آیا اور ھمارے درمیان سے ان کو اٹھا کر پہاڑ کی چوٹی پر لے گیا اور ان کے سینہ کو پیڑو تک چیر ڈالا اور اسی روایت میں ھے کہ آنحضرت نے فرمایا تین شخص آئے ایک کے ھاتھ میں چاندی کا لوٹا اور دوسرے کے زمرد سبز کا لگن تھا ۔

شق صدره فی غار حرا

ابو النعیم نے بیان کیا ھے کہ جبریل اور میکائیل دونوں نے

روی ابوالنعیم ان جبریل و میکائیل شقا صدره و غسلاه ثم قال اقرا باسم ربک ۔ وکذا روی شق صدره الشریف ھھنا الطیالسی والحارث فی مسندیھما ۔
(مواھب لدنیه نسخه قلمی صفحه ۴۹ و ۵۰)

آنحضرت کے سینه مبارک کو چیرا اور دھویا پھر کہا پڑھ خدا کے نام سے اور ایسا ھی طیالسی اور حارث نے اپنی مسندوں میں (غار حرا میں آنحضرت کے شق صدر کا) ذکر کیا ھے ۔

شق صدره وھو ابن عشر

اور ابو نعیم نے دلائل النبوت میں ایک اور شق صدر کا بیان

وروی شق ایضا وھو ابن عشر و نحو ھا مع قصة له مع عبد المطلب ابو نعیم فی الدلائل ۔
(مواھب لدنیه نسخه قلمی صفحه ۳۶)

کیا ھے جب که آنحضرت کی دس برس کی عمر تھی اور عبد المطلب کے ساتھ ان کا ایک قصه بیان کیا ھے ۔

شق صدره مرة خامسته

و روی خامسته (ای مع شق صدره فی المعراج) ولا یثبت ۔
(مواھب لدنیا نسخه قلمی صفحه ۳۶)

پانچویں دفعه بھی شق صدر بیان کیا گیا ھے مگر ثابت نہیں ھے ۔

جو اختلاف که اُن روایتوں میں ھیں وہ خود ان سے ظاھر ھیں ۔ مگر منجمله ان روایتوں کے ابن عساکر ، شداد ابن اوس ، ابن عباس انس کی روایتیں ایسی ھیں جن میں خاص ایک وقت اور ایک مقام

اور ایک زمانہ کا قصہ شق صدر مذکور ہے ۔ یعنی جب کہ آنحضرت بنی لیث میں حلیمہ کے گھر تشریف رکھتے تھے ۔ یہ چار روایتیں باوجودیکہ ایک وقت اور ایک زمانہ اور ایک مقام کی ہیں ایسی مختلف ہیں کہ کسی طرح اُن میں تطبیق نہیں ہو سکتی اور اس لیے اِن میں سے کوئی روایت بھی قابل احتجاج کے نہیں ۔

۱۔ اختلاف اس باب میں کہ کتنے شخص یا فرشتے شقِ صدر کے لیے آئے

ابن عساکر کی حدیث میں ہے ۔ کہ دو آدمی سفید کپڑے پہنے ہوئے آنحضرت کے پاس آئے ۔

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے ۔ کہ ایک شخص آنحضرت کے پاس آیا ۔

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ایک آدمی آیا اور آنحضرت کو اُٹھا لے گیا اور یہ بھی ہے کہ تین شخص آئے ۔

انس کی حدیث میں ہے کہ جبریل آنحضرت کے پاس آئے ۔

۲۔ جو چیزیں کہ اُن شخصوں کے پاس تھیں اُن میں اختلاف

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ اُن کے پاس ایک طشت تھا سونے کا برف سے بھرا ہوا ۔

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ایک کے ہاتھ میں چاندی کی چھاگل تھی اور دوسرے کے ہاتھ میں سبز زمرد کا طشت ۔

ابن عساکر اور انس کی حدیث میں ان چیزوں میں سے کسی کا ذکر نہیں ہے ۔

۳۔ اختلاف آنحضرت کے زمین پر لٹانے کی نسبت

ابن عساکر اور شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کو زمین پر لٹایا (یعنی حلیمہ کے گھر کے پیچھے جو میدان تھا

اُس میں) -

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کو اُٹھا کر پہاڑ کی چوٹی پر لے گئے اور وہاں لٹایا -

انس کی حدیث میں اس کا کچھ ذکر نہیں ہے -

۴- اختلاف نسبت شقِ صدر و غسلِ قلب وغیرہ

ابن عساکر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کا پیٹ چیرا اور اُس میں سے کچھ نکال کر پھینک دیا اور پھر ویسا ہی کر دیا اور اُس میں کسی چیز کا کسی چیز سے دھونے کا ذکر نہیں ہے -

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت کا سینہ پیڑو تک چیرا اور کسی چیز کے نکال کر پھینکنے کا ذکر نہیں ہے -

انس کی حدیث میں ہے کہ اُن کا دل چیرا اور اُس میں سے کوئی کالی چیز نکال کر پھینک دی اور کہا کہ یہ حصہ ہے شیطان کا اور اُن کے دل کو زمزم کے پانی سے دھویا اور جہاں تھا وہیں رکھ دیا -

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ حلقوم سے پیڑو تک آنحضرت کا سینہ چیرا -

مندرجہ ذیل امور صرف شداد ابن اوس کی حدیث میں ہیں اور کسی حدیث میں نہیں

۱- آنحضرت کے پیٹ کی انتڑیاں نکالیں -
۲- اُن کو برف سے دھویا اور جہاں تھیں وہیں رکھ دیں -
۳- پھر دوسرے شخص نے آنحضرت کے پیٹ میں ہاتھ ڈالا -
۴- اور ایک کالا ٹکڑا نکال کر پھینک دیا -
۵- پھر ایک نور کی مُہر سے آنحضرت کے دل پر مُہر کی اور جہاں تھا وہاں رکھ دیا -
۶- پھر پہلے شخص نے آنحضرت کو اُن کی اُمت سے تولا -

۷- پھر اُن تینوں شخصوں نے آنحضرت کو چھاتی سے لگایا اور پیشانی کو بوسہ دیا -

۵- اختلاف در باب اطلاع واقعات بحلیمہ

ابن عساکر کی حدیث میں اس کا کچھ ذکر نہیں -

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ قبلِ شقِ صدر جو لڑکے وہاں تھے، وہ بھاگ گئے -

انس کی حدیث میں ہے کہ بعدِ شقِ صدر لڑکے دوڑتے ہوئے حلیمہ کے پاس آئے اور کہا کہ محمدؐ مارے گئے -

ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ میرا بیٹا ضمرہ میرے پاس دوڑتا ہوا آیا -

٦- اختلاف نسبت صحت پانے شقِ صدر کے

شداد ابن اوس کی حدیث میں ہے کہ تین شخص جو آئے تھے اُن میں سے ایک نے حلقوم سے پیڑو تک ہاتھ پھیرا اور زخم اچھا ہو گیا -

انس کہتے ہیں کہ میں ٹانکے لگانے کا نشان آنحضرت کے سینہ پر دیکھتا ہوں (یعنی بعد شقِ صدر ٹانکے لگائے گئے) -

باقی دو حدیثوں میں اس کا کچھ ذکر نہیں ہے -

غرض کہ یہ روایتیں ایسی مختلف ہیں کہ اُن میں تطبیق غیر ممکن ہے - جو کہ شق صدر کا ہونا نہ امر عادی ہے نہ امر عقلی، اس لیے بسبب اختلاف روایات کے اُس کا متعدد دفعہ واقعہ ہونا تسلیم نہیں ہو سکتا بلکہ اُس کے اختلاف کے سبب سے یہ حدیثیں قابلِ احتجاج نہیں -

اصل یہ ہے کہ قرآن مجید میں وارد ہوا ہے - " الم نشرح لک صدرک " اُس کے ٹھیک معنی یہ ہیں " شرح اللہ صدرہ للاسلام " جیسا کہ بخاری کی حدیث میں ابن عباس سے مروی ہے

(بخاری صفحہ ۵۴۹)، لیکن مسلم میں جو حدیث مالک بن صعصعہ کی معراج کے متعلق آئی ہے اُس میں بجائے شق صدر کے لفظ شرح صدر کا آیا ہے اس لیے مفسرین نے سورہ الم نشرح میں جو لفظ شرح صدر کا ہے، اُس کو شق صدر سے تعبیر کیا ہے حالاں کہ وہاں شق صدر سے تعبیر کرنا محض غلط ہے اور ترمذی نے بھی غلطی سے حدیث معراج کے اُس ٹکڑے کو جس میں لفظ شرح صدر آیا ہے،سورہ الم نشرح کی تفسیر میں لکھ دیا ہے۔ اسی بنا پر راویوں نے شق صدر کی مختلف حدیثیں پیدا کر لی ہیں۔ جن میں اختلاف کثیر واقع ہو گیا ہے۔ مگر ہم اُن روایتوں میں سے کسی روایت کو بھی قابل احتجاج نہیں سمجھتے۔

علاوہ معراج کے صحاح کی کسی حدیث میں بجز مسلم کے شق صدر کا ذکر نہیں ہے اور اس حدیث کو جو انس بن مالک سے مروی ہے ہم ابھی لکھ آئے ہیں لیکن وہ حدیث بھی قابل احتجاج نہیں ہے کیوں کہ خود اُس حدیث سے تعارض ظاہر ہوتا ہے۔ حضرت انس فرماتے ہیں کہ آنحضرت کے سینہ مبارک پر ٹانکے لگانے کا نشان میں دیکھتا ہوں یعنی شق صدر کے بعد جبریل نے آپ کے سینہ پر جیسے جراح زخم پر ٹانکے لگاتا ہے ٹانکے لگائے تھے اور آنحضرت کے سینہ مبارک پر اُس زمانہ تک کہ انس مسلمان ہوئے ہوں ٹانکوں کے نشان موجود تھے اور حضرت انس اُن کو دیکھتے تھے۔ العجب ثم العجب۔

ایسی حدیثوں پر احتجاج نہیں ہو سکتا۔ مولانا شاہ عبد العزیز نے عجالہ نافعہ میں علامات وضع حدیث میں لکھا ہے کہ ”مخالف مقتضائے عقل و شرع باشد و قواعد شرعیہ آں را تکذیب نماید“ اس حدیث کا خلاف عقل ہونا تو ظاہر ہے اور مخالف شرع اس لیے ہے کہ اگر شق صدر رسول خدا کا ہوا ہو

تو وہ بطور معجزہ کے ہوا ہوگا اور پھر اُس کا اندمال بھی بطور معجزہ کے ہوا ہوگا - اُس پر مثل جراحوں کے ٹانکے لگائے جانے اور اُن کے نشانوں کو حضرت انس کا دیکھنا خود اعجاز کے مخالف ہے - جس پر اس واقعہ کی بنا ہے اور اس لیے اُس حدیث پر احتجاج نہیں ہو سکتا -

چند حدیثیں ایسی ہیں جن میں شق صدر کا ہونا معراج کے ساتھ بیان ہوا ہے - ایسا ہونا البتہ تسلیم ہو سکتا ہے - اس لیے کہ ہماری تحقیق میں واقعہ معراج کا ایک خواب تھا جو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تھا اُسی خواب میں یہ بھی دیکھنا کہ جبریل نے آپ کا سینہ چیرا اور اُس کو آب زمزم سے دھویا قابل انکار نہیں ہے اور نہ کوئی اس سے انکار کرنے کی کوئی وجہ ہے -

بعض کتابیں حدیث کی جیسے کہ بیہقی اور دار قطنی مثل اُن کے ہیں اور کتب سیر و تواریخ جیسے کہ مواہب لدنیہ اور سیرۃ ابن ہشام وغیرہ ہیں وہ جب تک اُن کے صحیح ہونے یا غلط نہ ہونے کی کوئی وجہ نہ ہو مطلقاً قابل التفات نہیں ہیں اور اُن کی اکثر حدیثیں اور روایتیں نا معتبر اور موضوع ہیں اُن پر استدلال کرنے سے زیادہ کوئی کام نادانی و سفاہت و بلادت کا نہیں ہے کیا یہ کچھ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ابو نعیم کی روایت میں ہے کہ جبریل و میکائیل شق صدر کرنے کو آئے تھے - ایک راوی نے اُس پر یہ طرہ اضافہ کیا کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میرے پاس دو سفید پرند آئے - گویا کہ وہ نسران یعنی دو گد تھے اور ایک شاذ روایت میں ہے کہ

و فی روایته فاقبل الیّ طیران ابیضان کانهما نسران و فی روایة غریبة نزل علیه کرکیان و قد یقال ان الطیرین تارة

شبہا بالنسرین و تارۃ بالکرکیین وفی کون مجیئی جبریل و میکائیل علیہما السلام علی صورۃ النسر لطیفۃ لان النسر سید الطیور

(صفحہ ۳۴ ، سیرۃ محمدیہ)

دو کرکی یعنی دو کلنگ جانور آئے تھے۔کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں جانور کبھی تو گِد کے مشابہ ہو جاتے تھے اور کبھی کلنگ کے (اور وہ جبریل و میکایُل فرشتے تھے) اور جبریل و میکایل کے گِدوں کی صورت بن کر آنے میں یہ حکمت تھی کہ گِد پرندوں میں سردار ہے ۔ کیا کوئی با ایمان مسلمان جس کو اپنے ایمان کی کچھ بھی قدر ہوگی، ایسی لغو اور بیہودہ روایتوں پر جن کے راوی " فلیتبوہ مقعدہ من النار" کے مصداق ہیں، التفات کر سکتا ہے ؟ حاشا وکلا ۔